

المواقف

في علم الكلام

تأليف

عبدالله والدين البزازي

عبد الرحمن بن أحمد الأحمدي

دار الكتب

الموافقات

عليه السلام

في
علم الكائنات

تأليف
عبدالله والدين القاسبي
عبد الرحمن بن أحمد الابحي

عالم الكتب

بيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله العلى شأنه ، الجلى برهانه ، القوى سلطانه ، الكامل حوله ، الشامل
 طوله ، الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلن بكمال قدرته ، وجعل الامر
 ينزل بينن يبالغ حكته ، وكرم بنى آدم بالعقل الغريزى . والعلم الضرورى ،
 وأهلهم للنظر والاستدلال ، والارتقاء فى مدارج الكمال ، ثم أمرهم بالتفكر
 فى مخلوقاته ، والتدبر لمصنوعاته ، ليؤدبهم الى العلم بوجود صانع قديم قيوم
 حكيم . واحد . أحد . فرد . صمد . منزّه عن الاشباه والامثال ، متصف بصفات
 الجلال ، مبرأ عن شوائب النقص . جامع لجهات الكمال ، نهى عما سواه فلا يحتاج
 الى شئ من الأشياء ، عالم بجميع المعلومات . فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى
 الارض ولا فى السماء ، قادر على جميع الممكنات على سبيل الاختراع والانشاء ،
 يريد لجميع الكائنات قنود بمقتنات الافعال واحاسن الامناء ، ازل أبدى توحيد
 بالتقدم والبقاء ، وقضى على ما عداه بالعدم والقضاء ، له الملك يحى ويبدى ، ويبدى
 ويعيد ، وينقص من خلقه بيزيد ، لا يجب عليه شئ له الخلق والامر يفعل ما يشاء ،
 ويحكم ما يريد ، لا تعمل أفعاله بالاغراض والعلل ، قدر الارزاق والآجال فى الازل
 ثم أنه بعث اليهم الانبياء والرسل ، مصداقهم بالمعجزات الظاهرة . والآيات
 الباهرة ، ليدعوهم الى تزيهه وتوحيده ، وبأمرهم بمعرفته وتعظيمه وتمجيده ،
 وبلغوا أحكامه اليهم ، بشرين ومنذرين بوعده وعيده فأقام بهم الحجة ،
 وأوضح المحجة

ثم ختمهم بأجلهم قدرا ، وأتمهم بدرا ، وأشرفهم نسباً ، وأزكاهم مغرساً ،
 وأطيبهم منبأ ، وأكرمهم مهتداً ، وأقومهم ديناً ، وأعدلهم ملة ، وأوسطهم أمة ،
 وأسدم قبلة ، وأشدهم عصمة ، وأكثرم حكمة . وأعزهم نصرة . سيد البشر ،
 المبعوث الى الاسود والاحمر ، الشفيع المشفع يوم المحشر ، حبيب الله أبى القاسم ،

محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ،
وأُزيل معه كتابا عربيا مبينا ، فأكمل لعباده دينهم ، وأتم عليهم نعمته ، ورضى
لهم الاسلام ديناً ، كتاباً كريماً . وقرأنا قديماً ، ذا غايات ومواقف ، محفوظاً في
القلوب . مقروءاً بالآل من . مكتوباً في المصاحف ، لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه ، ولا يتطرق اليه نسخ ولا تحريف في أصله أو وصفه ،
ولما توفاه وفق أصحابه لنصب أكرمهم وأتقاهم ، وأحقهم بمخلافته وأولاهم ،
فأبزم قواعد الدين ومهد ، ورفع مبانيه وشيد ، وأقام الآود ، ورتق الفتق .
ولم الشعث . وسد الثلة . وقام قيام الأبد بأمر دينهم ودنيائهم ، وجلب المصالح .
ودرأ المفاسد . لأولاهم وأخراهم ، وتبع من بعده سيرته . واقتفى أثره . والزم وتيرته ،
نجروا عتاة الجبابرة ، وكسروا أعناق الأكاسرة ، حتى أضاءوا بدينه الآفاق .
وأشرقت كل الاشراق ، وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف ومحاسن الافعال
ومكارم الاخلاق ، وطهروا الظواهر من التمسوق والبطالة ، والبواطن من الریبغ
والجهالة ، والحيرة والضلالة ، صلى الله عليه صلاة تكفى سابق بلائه ، وتضاهي
حسن غناؤه . ما طلع نجم وهوى ، وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى ،
وعلى جميع أصحابه ممن هاجر اليه أو نصر وآوى ، وسلم تسليماً كثيراً .
وبعد . فان كمال كل نوع بمحصل صفاته الخاصة به . وصدر آثاره
المقصودة منه ، وبموجب زيادة ذلك وتقصانه ، يفضل بعض أفرادها بعضاً ، إلى
أن يمد واحدكم بألف ، بل يمد أحدهم سماء والآخر أرضاً ، والانسان
مشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز والقضاء ، وللنباتات في الاغتذاء ،
والنشو والنماء ، وللحيوانات المعجم في حياته بأنفاسه ، وحر كونه بالارادة
واحساسه ، وإنما يتميز بما أعطى من القوة النطقية ، وما يتبعها من العقل والعلوم
الضرورية ، وأهليته للنظر والاستدلال ، وعلمه بما أمكن واستحال ، فإذا كماله
بتعقل العقول ، واكتساب المجهولات والعلوم متشعبة متكررة ، والاحاطة

بجملتها متعمرة أو متعمدة ، فلذلك افترق أهل العلم زمرا ، وتقطعوا أمرهم بينهم ذرا . بين منقول ومعقول ، وفروع وأصول ، وتفاوت حالمهم ، وتفاضل رجالهم ، إلى أن قال ابن عباس في درجاتهم : إنها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين ممر خمسمائة عام ، وقال بعض أكابر الأئمة وأحبار الامة ، في معنى الخبر المشهور ، والحديث المأثور . اختلاف أمتي رحمة ، يعني اختلاف مهمهم في العلوم ، فهمة واحد في الفقه وهمة آخر في الكلام ، كما اختلف هم أصحاب الحرف ليقوم كل واحد بحرفة فيتم النظام ، فإذا الواجب على العاقل الاشتغال بالام ، وما الفائدة فيه أتم ، هذا . . وان أرفع العلوم وأعلاها . وأتقنها وأجداها . وأحراها بعقد الهمة بها . وإلقاء الشرائع عليها ، وادآب النفس فيها ، وصرف الزمان إليها ، علم الكلام ، المتكفل بآليات الصانع وتوحيده وتزييه عن شبهة الاجسام ، وأصافه بصفات الجلال والاكرام ، وإثبات النبوة التي هي أساس الاسلام ، وعليه مبنى الشرائع والاحكام ، وبه يترقى في الايمان ، باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الايقان ، وذلك هو الحبيب الهدي والنجاح ، والقوز والفلاح ، وانه في زماننا هذا قد اتخذ ظهريا وصار طلبة عند الاكثرين سيئا فريا ، لم يبق منه بين الناس إلا قليل ، ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل ، فوجب علينا أن نرغب طلبه زماننا في طلب التدقيق ، ونملك بهم في ذلك العلم ممالك التحقيق ، وافي قد طالعت ما وقع إلى من السكتب المصنفة في هذا الفن ، فلم أرف فيها ما فيه شفاء لعليل ، أو رواء لغليل ، سيما والهمم قاصرة ، والرغبات قارة ، والدواهي قليلة ، والصورف مكثرة ، فختصراتها قاصرة عن افادة المرام ، ومطلولاتها مع الاسام مدهشة للافهام ، فمنهم من كشف عن مقاصده القناع وقنع من دلائله بالاقناع ، ومنهم من سلك المسلك المديد ، لكن يلحظ المقاصد من مكان بعيد ، ومنهم من غرضه نقل المذاهب والاقوال ، والنصرف في وجود الاستدلال ، وتكثير

السؤال والجواب . ولا يبالي إلام المآل، ومنهم من يلق مغالط لترويج رأيه ولا يدري أن النقاد من ورائه، ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها ما يؤدي إليه بادية رأيه، وربما يكر بعضها على بعض بالابطال، ويتطرق إلى المقاصد بسببه الاختلال، ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط والتكرار، ليظن به أنه بحر زخار، ومنهم من هو كحاطب ليل، وجالب رجل وخيل، يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا، ولا يستعمل عقلا، ليعرف أغث ما أخذه أم ثمين، وسخيف ما ألفاه أم متين، فخداني الحذب . على أهل الطالب . ومن له في تحقيق الحق أرب، إلى أن كتبت هذا كتابا مقتصدا لا مطولا مملا، ولا مختصرا غللا، وأدعته لب الألباب، وميزت فيه القشر من اللباب، ولم آل جهدا في تحرير المطالب . وتقرير المذهب . وترك الحجج تتبختر اقتضاها والشبه تتضام اقتضاها، ونهيت في النقد والزيف، والهدم والترصيف، على نكت هي ينابيع التحقيق، وفقر تهدي إلى مظان التدقيق، وأنا أنظر من الموارد إلى المصادر، وأنأمل في الخارج قبل أن أضغ قدمي في المداخل، ثم أرجع القهقري، أنأمل فيما قدمت هل فيه من قصور؟ وأرجع البصر كرة بعد أخرى هل أرى من فتور؟ حافظا للاوضاع، رامزا مشعبا في مقام الرمز والاشباع، حتى جاء كما أردت . ووفق الله وسدد في إتمام ما قصدت . جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب، ولا لجة ولا اضطراب، متناسبا بصدوره ورواده، متعاقبا سوابقه ولو احقه، بكرا من أبكار الجنان، لم يطمئنهم من قبل أنس ولا جان، وكنت برهة من الزمان، أجيل رأيي . وأردد قداحي . وأؤامر نفسي وأشاور ذوى النهي من أصدقائي . مع تمدد خاطبيها، وكثرة الراغبين فيها، في كنتق أرفها إليه . يعرف قدرها، ويعلى مهرها، موقف له مواقف . يعز الدين فيها بالسيف والسنان، وهو متطلع إلى مواقف ينصره فيها بالحجة والبرهان، فإن السيف القاضب، إذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق

لاعب ، حتى وقع الاختيار على من لا يوازن ولا يوازي ، وهو غنى عن أن
يباهى وأجل من أن يباهى ، وهو أعظم من ملك البلاد وساس العباد شأنا ،
وأعلام منزلا ومكانا . وأندام راحة وبنانا ، وأشجهم جأشا وجنانا ، وأقوام
دبنا وإيماننا ، وأروعهم سيفنا وسناننا ، وأبسطهم ملكا وسلطانا ، وأتمهم عدلا
 وإحسانا ، وأعزهم أنصارا وأعوانا ، وأجمعهم للفضائل النعمية ، وأولاهم
بالرياسة الأنسية ، من شيد قواعد الدين بعدائه كادت تنهدم ، واستبقى
حشاشة الكرم حين أرادت أن تنعدم ، ورفع رايات المعالي أوان ناهزت
الاتكاس ، ووجدد مكارم الشريعة وقد آذنت بالاندراس ، عجز ممالك الأكاسرة
بالارث والاستحقاق ، جمال الدنيا والدين أبو اسحاق ، لازالت الأفلاك متابعة
لهواه ، والاقدار متحربة لرضاه ، وإلى الله أبتهل بأطلق لسان وأرق جنان ،
ان يديم أيام دولته ، ويعتمه بما خوله دهرا طويلا ، ويوفقه لأن يكتسب به
الابقين ذكرا جيلا ، وأجرا جزيلا ، انه على ذلك قدير ، وبالا جابة جدير .
والكتاب مرتب على ستة مواقف .



الموقف الاول

في المقدمات . وفيه مرادد

المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم

وفيه مقاصد

المقصد الاول تعريفه : ليكون طالبا على بصيرة ، فان من ركب متن عمياء أو شك أن يحيط خبط عشواء ، والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بأبواب الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، فان الغصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام

المقصد الثاني موضوعه : إذ به تمايز العلوم ، وهو المعلوم من حيث يتعاق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا

وقيل : هو ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم ، وفي الآخرة كالخسر ، وأحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الأمام ، والثواب والعقاب ، وفيه نظر من وجهين :

الاول : أنه قد يبحث فيه عن غيرها كالجواهر والاعراض . لا من حيث هي مستندة إليه تعالى - لا يقال ذلك على سبيل المبدئية ، لأننا نقول ليس ذلك من الأمور البينة بذاتها فلا بد من بيانه في علم ، فان بين في هذا العلم فهو من مسائله أو في علم آخر فان ثمة علم أعلى منه شرعى ، وأنه باطل اهتمام .

الثاني : أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم إما كون إثباته مانع بينا بذاته أو كونه مبينا في علم أعلى . والقسمان باطلان .

وقيل : هو الموجود بما هو موجود . ويمتاز عن الآلهى باعتبار . وهو أن البحث هنا على قانون الاسلام . وفيه أيضا نظر من وجهين .

الأول : أنه قد يبحث فيه عن المعلوم والحال ، وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج كالنظر والدليل ، وأما الوجود في القهـن فهم لا يقولون به .
الثاني : قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المماثل . وبهذا القدر لا يتميز العلم . كيف وكل يدعى ذلك مع أن الخطيء من أرباب علم الكلام وإن كفر أو بدع

المقصد الثالث فائدته : دفعا للعبث وليزداد رغبة فيه إذا كان مهـما . وهي أمور :-
الأول . الترقى من حضـبـض التقليد إلى ذروة الايقان ؛ ويرفع الله الدين آمنوا منكم والدين أوتوا العلم درجات
الثاني . إرشاد المسترشدين بأبـضـاح المحجة ، والزام المماندين بأقامة الحجة
الثالث . حفظ قواعد الدين عن أن تزولها شبه المبطلين
الرابع . أن يبنى عليه العلوم الشرعية فانه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها
الخامس . صحة النية والاعتقاد . إذ بها يرجى قبول العما ، وغاية ذلك كله الفوز بمسعادة الدارين .

المقصد الرابع مرتبته : ليعرف قدره فيوفى حقه من الجدة ، قد علمت أن موضوعه أهم الأمور وأعلاها ، وغايته أشرف النـايات وأجـداها ، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل ، وقد تأيدت بالنقل وهي النـااية في الوثائق . وهذه هي جهات شرف العلم لا تمدوها ، فهو إذا أشرف العلوم

المقصد الخامس مسأله . التي هي المقاصد ، وهي كل حكم نظرى لمعلوم ومن العقائد الدينية . أو يتوقف عليه إثبات شيء منها ، وهو العلم الاعلى . فليست له مباد تـبين في علم آخر ، بل مباديه إما يـتـبين بنفسها أو مبينة فيه ، فهي مسائل له . ومباد لمساأل آخر منه لا تتوقف عليها . ثـلا يلزم الدور ، فنه تعتمد العلوم وهو لا يستمد من غيره ، فهو رئيس العلوم على الاطلاق

المقصد السادس تسميته : إنما سمى كلاما لإمالانه بأزاه المنطق للفلاسفة ، وأولان

أبوابه عنونت أولاً بالكلام في كذا ، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى
كثر فيه التناحر والسفك فطلب عليه ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في
الشرعيات . ومع الخضم .

المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب

المذهب الأول : أنه ضروري واختاره الامام الرازي لوجهين .

الأول : إن علم كل أحد بوجوده ضروري ، وهذا علم خاص ، والعلم
المطلق جزء منه ، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل ، والسابق على الضروري
أولى أن يكون ضرورياً ، فالعلم المطلق ضروري - والجواب : أن الضروري
حصول علم متعلق بوجوده وهو غير تصوره وغير مستلزم له فلا يلزم تصور
العلم المطلق فضلاً عن أن يكون ضرورياً - لا يقال ويعلم أنه عالم . والعلم
أحد تصوري هذا التصديق - فإن قلت لا يلزم من بدهة التصديق بدهة تصوريه ،
فإن البديهي مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر ، قلت . المدعى حصول
هذا التصديق بلا نظر إذ لا تخلو عنه البه والصبيان . والنزاع في التسمية
لا يبعد طائلاً ، لأننا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ، كما نحكم
على جسم معين بأنه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته ؛ بل نحكم بأن الواجب
إما قص أولاً ، وإن لم نعلم حقيقتهما ، بل باعتبار أمر عام .

الثاني غير العلم إنما يعلم بالعلم . فلو علم العلم بغيره لزم الدور ، وهذا حجة
على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة - والجواب : أن غير العلم إنما يعلم بحصول
علم جزئي لا بتصور حقيقة العلم ، والذي نحاول أن نعلمه بغير العلم تصور حقيقة
العلم فلا دور ، وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم وتصوره .

المذهب الثاني : وبه قال إمام الحرمين والنزالي : أنه ليس ضرورياً ويعبر

بمحمده ، وربما نصرا بالدليل الثاني ، قالاً وطريق معرفته القسمة والمثال . وهذا
بعيد . فانهما إن أعادا تميزا صلحا معرفة ، وإلا لم يحصل بهما معرفة .

المذهب الثالث : أنه نظري وذكر له تعريفات :

الأول . لبعض المعتزلة : أنه اعتقاد الشيء على ماهو به ، وهو غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق ، فزيد عن ضرورة أو دليل ، لكن بقي الاعتقاد الراجح ، إلا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحاً ، ويرد عليهم خروج العلم بالمستحيل عنه فإنه ليس شيئاً اتفاقاً ، ومن أنكر تعليق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض ، لأن هذا حكم فيستدعي العلم به ، نعم قد يعتذر بأن المستحيل يسمى شيئاً لغة . وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك .
الثاني للقاضي أبي بكر : أنه معرفة المعلوم على ماهو به . فيخرج علم الله سبحانه ، إذ لا يسمى معرفة ، وأيضاً : ففيه دور . إذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف إلا بعد معرفته ، وعلى ماهو به زائد ، إذ المعرفة لا تكون إلا كذلك .
الثالث للشيخ : فقال تارة : هو الذي يوجب كون من قام به عالماً ، أو أن قام به اسم العالم ، وفيه دور ظاهر ، وأخرى : إدراك المعلوم على ماهو به . وفيه الدور ، وأن الإدراك مجاز عن العلم ، وفيه الزيادة المذكورة .

الرابع لابن فورك : ما يصح من قام به اتقان الفعل ، فتدخل القدرة ويخرج علمنا . إذ لا مدخل له في الاتقان على رأينا ، وقد أورد عليه علم أحدنا بنفسه وبالبارئ ، وإنما يريد أن لو أراد ما يصح به اتقان مطلقه ، وأما لو أراد ما يصح به في الجملة فلا ، ولهم عبارات قريبة من هذه نحو تبين المعلوم . أو أثباته . أو الثقة بأنه على ماهو به .

الخامس للأمام الرازي : اعتقاد جازم مطابق لموجب ، ولا غبار عليه ، غير أنه يخرج عنه التصور مع أنه علم ، يقال علمت معنى المثلث . وحقيقة الأنسان المادس للحكماء : حصول صورة الشيء في العقل ، ويقال : هو تمثيل ماهية المدرك في نفس المدرك ، وهو مبني على الوجود الذهني وسفبحت عنه ، وهذا بتناول الظن والجهل والتقليد ؛ بل الشك والوهم ، وتسميتها علماً بخالف

استعمال اللغة والعرف والشرع، ولا مشاحة في الاصطلاح .

الصاحب وهو المختار : أنه صفة توجب لحملها تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض ، وأورد العلوم العادية فأنها تحتمل النقيض - والجواب ، احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو فرض نقيضها لم يلزم منه غير احتمال التمييز الواقع فيه للنقيض ، وهذا هو المراد . وأنه ممنوع ، والمعاني خصت بالأمور العقلية . فيخرج إدراك الحواس ، ومن يرى أنه من قبيل العلم يطرح هذا القيد - ومنهم من يزيد قيداً ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الفنى عنها تحل بالطرد ، إذ يخرج العلم بالجزئيات ، وهذا عند من يقول : العلم صفة ذات تعلق ومن قال : إنه نفس التعلق حده بأنه تمييز معنى عند النفس تمييز لا يحتمل النقيض المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد

المقصد الأول : إنه إن خلا عن الحكم فتصور وإلا فتصديق . وهما نوعان متميزان بالذات ، وباعتبار اللازم المشهور ، وهو احتمال الصدق والكذب وعدمه .

المقصد الثاني : العلم الحادث ينقسم الى ضروري ومكتسب ، فالضروري قال القاضى : هو الذى يلزم نفس المخلوق لا وما لا يجب إلى الانفكاك عنه سبيلا ، وأورد عليه جواز زواله بأضداده كالنوم والغفلة ، وأنه قد يفقد قبل الحس والوجدان ، ولا يرد . إذ عبارته مشعرة بالقدرة - فان قيل . فكذا النظرى بعد حصوله ، قلنا : لا يلزم من عدم القدرة بعد حصوله عدم القدرة مطلقا ، ونقول : هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ،

والبدهى ما يشتهى مجرد العقل . فهو أخص ، والكمى يقابل الضرورى وأما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح ولم تقل ما يوجب إذ ليس مذهبنا ، وما يحصل عقبيه إذ يدخل في الحد بعض الضروريات ، فمن يرى أن الكسب لا يمكن إلا بالنظر ، فهو عنده الكسبى وتعريفهما متلازمان ، ومن يرى جواز الكسب بغيره جعله أخص من الكسبى لكنه يلزمه مادة بالاتفاق .

المقصد الثالث . أن كلام من التصور والتصديق بمضه ضرورى بالوجدان .
وإذ لولاه لزم الدور أو التسلسل وهما يمتنعان الاكتساب ، لا يقال فهذا أيضا
نظرى يمتنع إثباته ، لآنا نقول نظرى على ذلك التقدير لافى نفس الامر فيبطل
ذلك التقدير ، والحق أن هذا حجة على من اعترف بالمعلومات وزعم أنها كسبية
لاعلى من يجدها مطلقا ، وبمضه نظرى بالضرورة .

المقصد الرابع : فى تقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسألة وهى أربع :

الأول أن الكل ضرورى : وبه قال ناس . وهو قول الامام الرازى .
وهؤلاء فرقتان . فرقة تسلم توقفه على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد
التسمية ، وفرقة تمنع ذلك ، وهؤلاء إن أرادوا أنه لايتوقف على النظر
وجوبا بل عادة أو أن العلم بمضه غير واقع به ، أو بقدرتنا بل بخلق الله تعالى
فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة ، وإن أرادوا أنه لايتوقف عليه أصلا
فهو مكابرة .

الثانى : أن التصور لا يكتسب . وبه قال الامام الرازى لوجهين .
أحدهما : أن المطلوب إما مشعور به فلا يطلب . أو لا فلا يطلب أيضا ، لأن المقبول
عنه لا يمكن توجه النفس نحوه - وأوجب بأن الحصر ممنوع لجواز أن يكون معلوما
من وجه دون وجه ، فعاد وقال : الوجه المعلوم معلوم مطلقا . والوجه المجبول
مجهول مطلقا . فلا يمكن طالب شئ منهم بالواجب . لانسلم أن الوجه المجبول
مجهول مطلقا ، فإن المجبول مطلقا مالم يتصور ذاته ولا شئ مما يصدق عليه ، وهذا
قد تصور شئ يصدق عليه وهو الوجه المعلوم ، فإن المجبول هو القات والمعلوم
بعض الاعتبارات الثابتة له كما يعلم الروح بأنها شئ به الحياة والحس والحركة .
وأن لها حقيقة هذه صفاته فتطلب تلك الحقيقة بعينها ،

ومنهم من أثبت وراء الوجهين أمرا ثالثا يقومان به ولا حاجة اليه ،
وقال بعض المتأخرين : قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه . وكل غير مشعور

به يمتنع طلبه . لا يجتمعان على الصدق . إذ العكس المستوى لعكس تقيض كل
ينافي الآخر ، فأجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض
قارة ، وبتقييد الموضوع فيهما بالتصور آخري ،

الوجه الثاني : الماهية إن عرفت فاما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج
والاقسام باطلة ، أما الأول فلا أنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها ، وأما الثاني
فلا أن جميع الاجزاء نفسها ، والبعض إن عرفها وأنها لا تعرف إلا بمعرفة جميع
الاجزاء عرف نفسه وقد أبطل ، والخارج وسيبطل ؛ وأما الثالث فلا أن الخارج
لا يعرف إلا إذا كان شاملا لأفرادها دون شيء مما عداها والعلم بذلك يتوقف
على تصورهما وأنه دور وتصور ما عداها مفصلا وأنه محال ،

وأجاب عنه بعض المتأخرين بأن جميع اجزاء الماهية ليس نفسها إذ كل واحد
مقدم فكذا الكل . قلنا الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فأما معها فلا تكون
جميعا أو دونها فلا تكون أجزاء ولا يلزم من تقدم كل تقدم الكل عليها ولا تقدم
الكل على نفسه وإن اراد الأجزاء المادية لم يكن جميعا ولا كافية في معرفة كنه الماهية
وقال : غيره بجميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ؛
والحق . أن الأجزاء إذا استحضرت مرتبة حتى حصلت فهي الماهية لا أن
ثمة مجموعا يوجب حصول شيء آخر هو الماهية فالمعرف مجموع أمور كل واحد
منها متقدم وهذا كالاجزاء الخارجية وتقويم الماهية فأما متقومة بجميع الاجزاء
بمعنى أنه مامن جزء إلا وله مدخل في التقويم . والكل هو الماهية لا أنها
تقرب عليه . وسقاه بطرده هذا الخلطة في تقى التركيب الخارجي عن بعض الاشياء
بتغيير ما ، هذا أو نختار أنه ببعض الاجزاء وقد يكون غنيا عن التعريف أو
معرفا بغيره ، أو أنه بالخارج ويجب الاختصاص لا العلم به ، وإن سلم فالعلم
بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما فلا دور ، وعلى تصور ما عداها
باعتبار شامل لهما مفصلا وأنه ممكن ، فاختصاص الجسم بجزئ دون ما عداها

من الاحياز ، فان قيل : الأمور الداخلة أو الخارجة أن كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة
للعلم بالماهية فلما هي معلومة فلا تعرف وإلا امتنع التعريف بها ، قلنا : المستلزم
حضورها مما مرتبة وأنه بالكسب .

الثالث : أن ما اعتقده لازم نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري
ويبطله أن معرفة الله تعالى واجبة اجماعاً ما شرعاً أو عقلاً ولا شيء من غير المقدور كذلك
احتج بأنه لو لم يكن حاصلاً كان العبد مكلفاً بتحصيله وأنه تكليف
الغافل لأن من لا يعلم هذه الأمور لا يعلم التكليف قطعاً - والجواب
أن الغافل من لا يفهم الخطاب . أو لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم أنه
مكلف وإلا لم يكن الكفار مكلفين ، ولأن العلم بوقوع التكليف موقوف
على وقوعه فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور .

الرابع : أن الكل نظري وهو مذهب بعض الجهمية ويبطله مامر ،
واحتجوا بأن الضروري يمتنع خلو النفس عنه وما من علم إلا والنفس
خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل بالتدرج بحسب ما يتفق من الشروط ،
والجواب : ان الضروري قد تخلو عنه النفس ، أما عند من يوقفه على شرط أو
استعداد فلقد فقد ، وأما عندنا فاذ قد لا يخلقه الله تعالى حيناً ثم يخلقه فيه
بلا قدرة أو نظر .

المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية

إذ إليها المنتهى ، وأنها تنقسم إلى الوجدانيات . وأنها قليلة النفع في العلوم
لأنها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير ، وإلى الحسيات والبدهييات ، والناس
فيهما فرق أربع - حسب الاحتمالات :

الفرقة الأولى : - المعترفون بهما وهم الأكثرون ،

الفرقة الثانية - القادحون في الحسيات فقط - وهذا ينمب إلى افلاطون

وأرسطو وبطليموس وجالينوس . ولعلمهم أرادوا أن جزم العقل ليس بمجرد الحس . بل مع أمور تنضم إليه فتضطره إلى الجزم . لأنهم ما هم ومتى حصلت . وكيف حصلت ؟ وألا فاليها تنهى علومهم ، قالوا : لو اعتبر حكم الحس فاما في السكيات أو في الجزئيات وكلاهما باطل ،

أما الأول فظاهر سيما وقد ذهب المحققون إلى أن الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج فقط بل عليها وعلى الأفراد المتوهمه أيضا ولا شك أنه لا يتعلق بالحس بها البتة ،

وأما الثاني فلأن حكم الحس في الجزئيات يخلط كثيرا لوجوه

الأول : أنا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة والنعبة في الماء نرى كالأجاصه والغمام المقرب من العيزري كالحلقة الكبيرة . وبالعكس كالأشياء البعيدة ، والواحد كثير كالقمر اذا نظرنا اليه مع غرض احدى العينين أو إلى الماء عند طلوعه فانا نراه قريبن . وكالأحول فانه يرى الواحد اثنين . وبالعكس كالحصى اذا أخرج من مركزها إلى محيطها خطوط متقاربة بألوان مختلفة فأنها إذا دارت رؤيت كاللون الواحد الممزج منها . والممدوم موجودا كالمراب وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة . وكالخط لنزول القطرة . والدائرة لا دائرة الشععة بسرعة . والمتحرك ساكنا وبالعكس . كالظل يرى ساكنا وهو متحرك . وكراكب السفينة يراها ساكنة والسط متحركا والمتحرك إلى جهة متحركا إلى خلافها كالقمر سائر إلى النجم حين يسير النجم إليه وإذا تحركنا إلى جهة رأيناه متحركا إليها وإن تحرك إلى خلافها . والشعر على الشط متحركا والوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرأة ، الثاني أن الحس لا يميز بين الأمثال فربما جزم بالاستمرار عند تواردها . كما

تقول أهل السنة في الألوان . والنظام في الاجسام . فقام الاحتمال في الكل

الثالث : النائم يرى في نومه ما يحزم به جزمه بما يراه في يقظته . وكذا المبرسم فجاز في غيرهما منه . لا يقال ذلك بحسب لا يوجد في حال اليقظة والصحة . لا نأقول

انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من حصر الأسباب وبيان انتفائها ووجوب انتفاء السبب عند انتفائها وكل واحد من الثلاثة مما لو ثبت فبالنظر الدقيق وأنه ينشئ البدهة ، والمعجب من صمم هذا ثم أشتغل ببيان أسباب الغلط . وأعجب منه منع كون الحس حاكماً بل العقل بواسطة الحس ،

الرابع : أنا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض فانا إذا تأملناه علمنا أنه مركب من أجزاء شفاف وقوطم سببه مداخلة الهواء للأجزاء الشفافة وتعاكس الأضواء من سطوحها الصغار . من الخط الأول . وأظهر منه الزجاج المدقوق ولم يحدث له مزاج يحدث البياض فإن أجزاءه صلبة بإسبة لا تتفاعل بينها . وأظهر منها موضع الثقب من الزجاج التخفيف الشفاف إذ ليس ثمة إلا الزجاج والهواء المحققن وشئ منها غير ملون . . والجواب أن مقتضاه أن لا يجوز العقل بمجرد وقول به لا أن لا يوثق بمزومه بما جزم به وكونه محتملاً .

الفرقة الثالثة المتباحون في البديهيات فقط : قالوا هي أضعف من الحسيات لأنها فرعها ، ولذلك من فقد حما فقد فقد علماً كالأكمة والعين فلا يلزمنا القدح في الحسيات ، ولهم في ذلك شبه ،

الأولى : أجل البديهيات الشئ إما أن يكون أولاً يكون وأنه غير يقيني ، أما الأول : فلأن المعترفين بها يمثلون لها بهذا وثلاثة أخرى تتوقف عليه ، الأول : الشكل أعظم من الجزء والا فالجزء الآخر معتبر وليس بمعتبر ، الثاني : الأشياء المساوية للشئ واحد متساوية وإلا فحقيقتها واحدة وليست واحدة الثالث : الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والالم يتميز عن جسمين كذلك فالجسم الآخر معتبر وليس بمعتبر . وهذه الاستدلالات ملحوظة وإن عجز البعض عن تلخيصها ، وأما الثاني فلو جوه

الأول أنه يتوقف على تعبه . المحمد . ١٤٧٠ - كل متصور متميز

وكل متميز ثابت فيكون المعدوم ثابتاً هذا خلف، لا يقال إنه ثابت في الدهن، وأيضاً فالحكم عليه بأنه غير متصور يستدعي تعوره، لأننا نقول الكلام في المعدوم مطلقاً ويمتنع أن يكون له ثبوت بوجه من الوجوه، الآخر معارضة لاجل وإنما تحقق تعارض القواطع وهو إحدى حججنا للقوادح

الثاني : انه يقتضي تميز المعدوم عن الموجود ولو كان متميزاً لكان له حقيقة وللعقل سلبها وإلا انتهى الوجود، وسابها عدم خاص فقسم من المدم قسم له هذا خلف الثالث : المردد فيه ثبوت الشيء وعدمه أما في نفسه كقولنا السواد اما

موجود أولاً، وأما لغيره كقولنا الجسم اما أسود أولاً، وكلاهما باطل فالأول لأنه لا يعقل شيء من طرفيه، أما الثبوت فلأن وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه كقولك السواد سواد والموجود موجود، وأما غيره فهو في نفسه معدوم وإلا ماد الكلام، ولوجد مرتين هذا خلف، والوجود موجود وإلا اجتماع التقيضان أو وجد الواسطة وفيها المطلوب فيلزم قيام الموجود بالمعدوم فيلزم جواز مثله في الحركات والألوان ويحصل المراد، وأيضاً فإنه حكم بوحدة الاثنين وأنه باطل، لا يقال المراد ان السواد موصوف بالوجود، لأننا ننقل الكلام إلى الموصوفية ويلزم التسلسل، فان قيل لا يمتنع التسلسل في الأمور الذهنية، قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرها وهو الدهن، مع أن حكم الدهن اما مطابق للخارج ويعود الالتزام، أولاً فلا عبرة به. وأما الثاني فلأن وجوده اما نفسه فتنبه عنه تماقض أو غيره فيتوقف تقيه عنه على تصوره وهو يستدعي تميزه وثبوته وليس في الدهن لما مر، وأيضاً فإنه يقتضي خلو الماهية عن الوجود وسلبه

والثاني: باطل لأن الجزء الثبوت منه لا يعقل، لأنه حكم بوحدة الاثنين. لأن الموصوفية ليست عدمية. لأنه تقيض اللاموصفيه وهي عدمية لصدقها على المعدوم،

فالوصوفية ثبوتية وإلا ارتفع النقيضان ولا وجودية وإلا طامنتهما فلا يمتثلان
دونها أو غيرها فلهما موصوفية بها فتسلسل فاذن الحق السلب أبدأ وأنم لا تقولون به
الرابع: الواسطة ثابتة بينهما لما سياتى وإذا أثبتنا قوم بلغوا فى الكثرة إلى
حد تقوم الحجة بقولهم فأحد التريقين اشبه عليه البديهي وغيره فلا ثقة به ،
والجواب ان المتصور مفهوم المعلوم وهو ذات ماثبت له العدم لا أن شئ
ذاتا ثبت له العدم فى نفس الأمر وهو المتميز والثابت ، والحل للتغاير مفهومها
والاتحاد هوية ، والموصوفية ونحوها من الأمور الاعتبارية لا وجود لها ولا
لنقيضها فى الخارج كالاتناع ، وستناد أنت زيادة تحقيق تتساق به إلى الجواب
التفصيلي .

الثانية: أنا نجمز بالمعاديات كجزئنا بالاوليات سواء لافرق بينهما فيما يعود
إلى الجزم .

قنها: أن هذا الشيخ لم يتوكل دفعة بلا أب وأم بل بالتدرج فكان وليدا
ثم طفلا ثم مقروما إلى أن شاخ
ومنها أن أوانى البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه أنا سا فضلا محققين فى
العلوم الالهية والهندسية . ولا احجاره جواهر . والبحر دهن او عملا . وليس تحت
وجلى يافوتة من ألف من

ومنها أن الحبيب عن خطاى بما يطابقه من عالم قادر ثم إذا تأملنا هذه
التقضايا لم نجدها مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال قائما على الكل باتفاق العقلاء
أما عند المتكلمين: فلا ستناد السكل عندم إلى التقادر المختار ، فلعله أوجب شيئا
من ذلك للأمكن وموم القدرة

وأما عند الحكماء: فلا ستناد الحوادث الأرضية إلى الأوضاع الفلكية ، فلعله
حدث شكل غريب فلكي لم يقع مثله أو وقع لكنه لا يتكرر إلا فى الوف من السنين
لا ينى بضبطها التواريخ فافتضى ذلك الأمر المعجيب . وأيضا فانا جزم بأن ابني

هذا ليس جبريل ، وكذا البداية وأنتم تجوزونه إذ قلتم أنه كان يظهر في صورة
دحية الكلبي - والجواب أن الأمكان لا ينافي الجزم بالوقوع كما في بعض المحسوسات
الثالثة : للأمزجة والعادات تأثير في الاعتقادات ، فقوى القلب يستحسن
الابلام وضعيف القلب يستقبحه ، ومن مارس مذهباً من المذاهب يرهه من
الزمان ونشأ عليه فإنه يجزم بصحته ويطلان ما يخالفه . فجاز أن يكون الجزم في
الكل لمزاج أو عادة حامين لا يقال نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع
الأمزجة والعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الأمور - لأننا نقول
لانسلم امكان فرض الخلو إذ قد لانشعر ببعض ، ولش سلم فلا يلزم من فرض
الخلو انشور في نفس الأمر ولعل عادة مستمرة صارت ملكة معتقرة ، لا تزول
بتهديب النفس مدة العمر فضلاً عن مجرد فرض . والجواب : أنه لا يدل على
جواز كون الكل كذلك .

الرابعة : مزاوله العلوم العقلية دلت على أنه يتعارض فاطعان نعجز عن
التدحس فيهما وما هو إلا الجزم بمقدمتهما مع أن إحداها خطأ قطعاً وإلا اجتماع
التقيضان - فإن قيل لانسلم العجز عن التدحس فيهما فإن ذلك لا يدوم ويحقق الحق
ويبطل الباطل عن كذب - قلنا حين العجز ولو أننا نجزم بما لا يجوز الجزم به
وأنه كاف في رفع الثقة - والجواب : أن البداهة ما يجزم به بتصور الطرفين
فيتوقف على تجريدهما فعمل فيه خلا .

الخامسة : أننا نجزم بصحة دليل اونة وبما يلزم من النتيجة ثم يظهر خطأه
ولذلك تنقل المذاهب لحاز مثله في الكل .

السادسة : إن في كل مذهب قضايًا يدعى صاحبه فيها البداهة ومخالفوه
ينكرونها وهو يوجب الاشتباه ورفع الأمان - فلنمد عدة منها ..
الأولى للمعتزلة : الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح وأنكره
الأشاعرة والحكماء .

الثانية لهم : العبد موجد لأفعاله ، وهما : نعماء ومارضاه بضرورة أخرى في أنه لا بد له من مرجع فهو من خارج وإلا تملسل .

الثالثة للحكاه : يمتنع رؤية أمهى الصين بقية اندلس ورؤية مالا يكون مقابلا أو في حكمه وجوزة الأشعرية .

الرابعة للكل : الأعراض باقية وأنكره الأشعرية وكثير من المعتزلة .
الخامسة للجسم : كل موجود إما مقارن للعالم أو مباين له . وأنكره الموحدون عن آخرهم .

السادسة للمتكلمين : يجب انتهاء الاجسام إلى ملاء أو خلاه وينكره الحكاه
السابعة للحكاه : لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه إلا زمان والقائلون بالحدوث يكذبونهم .

الثامنة للحكاه : لا حدوث إلا عن شيء . والمسلمون ينكرونه .
التاسعة لهم : الممكن لا يترجح إلا بمرجح ويجوزة المسلمون من القادر العاشرة للمتكلمين : الألمان محل لآله ولذاته . والحكاه بل هو الجسم وهو آلة له .

الحادية عشر للأشعرية : يمتنع الفعل عن نائم أو معدوم . وجوزة المعتزلة توليدا ، وجوابها يعلم من جواب الرابعة ، وقد أجيب عنها بأن الجازم بها بديهية الوم وهى كاذبة إذ تحكم بما ينتج نقائضها . قلنا فيتوقف الجزم بها على هذا الدليل فيدور . وأيضا فلا يحمل الجزم مالم يتيقن أنه لا ينتج تقيضه ولا يتيقن بل غايته عدم الوجدان

ثم إنهم بعد تقرير الشبه قالوا : إن أجبت عنها فقد انزمت أن البديهيات لا تصفو عن الشوائب ألا بالجواب عنها وإنه بالنظر الدقيق فلا تبقى ضرورة وهو المراد . وأيضا فيلزم الدور . وإن لم تحيوا عنها تمت وقت الجزم

الفرقة الرابعة المنكرون لها جميعا وهم الـ وفسطائية : قالوا دليل الفريقين

يظهرها والنظر فرعها ولا طريق غيرهما، وأمثلهم اللادرية . قالوا: كلامنا لا يقيدنا قطعا فيتناقض ؛ بل شكاً فأنا شاك وشاك في أئى شاك وهلم جرا . والمنظر متعهم قد منعها المحققون لأنها لا عادة المجهول بالمعلوم، ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة. والعصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول، فلا اشتغال به الزام لمذهبهم، بل الطريق معهم أن تعد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها حتى يظهر عنادهم، مثل أنك هل تميز بين الألم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين مذهبك وما ينقضه، فأن أبوا إلا الأصرار أو جعوا ضرباً وأصلوا ناراً، أو يعترفوا بالألم وهو من الحسيات. وبالفارق بينه وبين اللذة وهو من البدييات .

المرصد الخامس في النظر إذ به يحصل المطلوب وفيه مقاصد

المقصد الأول . في تعريفه . قال القاضى هو التكر الذى يطلب به علم أو

غلبة ظن ، وأورد عليه أسئلة

الأول: الظن الغير المطابق جهل ولا يطلبه عاقل فاذاً المطلوب ما تعلق مطابقته فيكون علماً — قلنا بل يطلب من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة وعدمها، ولا يلزم من طلب الأعم طلب الأخص .

الثانى : غلبة الظن غير أصل الظن فيخرج عنه ما يطلب به أصل الظن — قلنا: الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته فأن ماهيته هو الاعتقاد الراجح — وقد أجاب عنه الأمدى بأن له خاصتين أفادة الظن وأفادة غلبته وقد اكتفى بذكر أحدهما ولا يجب ذكر الكل وفيه نظر إذ يوجب جواز القناعة بقوله يطلب به علم ولأن هذه الخاصة غير شاملة لأفراده فلا يكون جامعاً .

الثالث : التحديد إنما يكون للماهية من حيث هى هى وهذا تعدد لأقسامه — قلنا الاتهام اليهما خاصة له مميزة، وقد يقرر هذا السؤال في هذا الموضوع وغيره من الحدود المشتملة على التردد بعبارة أخرى فيقال : أو التردد

وهو اللابهاهم فينفي التحديد الذي يقصد به البيان - والجواب منه كونه لا تريد بل للتقسيم أى أيا ما كان من التسمين فهو من المحدود .

الرابع : لفظ الفكر زائد إذ باقى الحد من عنه - والجواب أن المراد بالتفكر الحركات التخيلية كيف كانت فهو جنس للنظر والباقي فصل ولا يقال ان الفصل كافى في التميز والجنس محتغن عنه .

قال الآمدى لم يذكره جزءاً من التعريف بل قال النار هو التفكر وما جده هو الحد لها وفيه عمل لا يخطئ . فهذا تعريفه الشامل .

وله تعريفات بحسب المذاهب
فن يرى أنه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة وهم أرباب التعاليم قالوا:
ترتيب أمور معلومة أو مظنونة لتأدى الى آخر وعليه إشكالان
أحدهما: أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدها وكونه
زردا خداجا كما قاله بن سينا لا يفتى غليلا

وثانيهما: أنه تعريف لمطلق النظر لا للصحيح منه وإلا وجب تقييد الظن بالمطابقة وأن يوضع مكان قوله لتأدى بحيث يؤدي فقدماته قد لا تكون معلومة بل مجهولة، وتقول: هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره وأما من يراه مجرد التوجه، فمنهم من جعله عديميا فقال: هو تجريد الذهن عن النفقات، ومنهم من جعله وجوديا فقال: هو تحديق العقل نحو المقولات، وشبهوه بتعديق النظر نحو المبصرات .

المقصود الثانى: أنه ينقسم الى صحيح يؤدي الى المطلوب وفاسد يقابله .
ولما كان المختار أنه ترتيب العلوم والكل ترتيب مادة وصورة فتكون صحته بصحة المادة والصورة معا . وفاسده بقسادها أو فساد أحدها ، ومنهم من قسمه الى الجلى، والخطئ . وتحقيقه أن الدليل قد يمرض له الكيفيتان بوجهين .
أحدهما بحسب الصورة فإن الاشكال متفاوتة فى الجلاء والخفاء .

وثانيهما: بحسب المادة المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة وأكثر.
وقليلة وأقل، مع تماوتها باعتبار تماوت في تجريد الطرفين . فإن أريد ذلك فهو
لا يعرض للنظر والتجوز لا يمنعه وإن أريد غيره فلا ثبت له .
المقصد الثالث : النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور ولا بد من تحرير

محل النزاع .

فقال الامام الرازي : قد يفيد العلم، وهو وإن سهل بيانه قل جدواه إذ
الجزئى لا يثبت إلا بالكلية

وقال الآمدي: كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالنوم
والنوم مفيد له

ثم قال المنكرون: هذا إن كان معلوماً كان ضرورياً أو نظرياً وهما باطلان .
أما الأول . فلأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء وهذا يختلف فيه
ولأننا نجد بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تماوتاً ضرورياً ونجزم بأنه
دون ذلك في القوة ولا يتصور ذلك إلا باحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه وأنه
ينبئ بداهته .

وأما الثاني : فلا أنه إثبات للنظر بالنظر وأنه تناقض .

فاختار طائفة منهم الامام الرازي أنه ضروري ... قولكم : لو كانت ضرورياً لم
يختلف فيه - قلنا : لا نسلم بل قد يختلف فيه قوم قليل ، وكيف وقد أنكر قوم
البدهييات رأساً وذلك خلفاء في تصور الطرفين ولمصر في تجريدهما كما مر .
قولكم : التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لاحتماله للنقيض ، قلنا :
ممنوع بل إما للألف أو لتفاوت في تجريد الطرفين

وقال طائفة منهم أمام الحرمين : انه نظري ولا تناقض في إثبات النظر
بالنظر ، وأنكر عليه الامام الرازي فقال : إن إثبات الشيء نفسه يقتضى أن يعلم
به قبل نفسه ، وذلك يستلزم أن يعلم حين ما لا يعلم وهو تناقض - والجواب

أنه إنما يمنع كون إثبات النظر بالنظر إثباتا لشيء بنفسه لا أنه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا

وتحقيقه: إنما ثبت القضية الكلية أو المهمة على اختلاف التحريرين بمشخصة وقد تكون المشخصة ضرورية دون الكلية أو المهمة لاختلاف العنوان فإن البديهي مشروط بتصور الطرفين وتصور الشيء بكونه نظرا ماء غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة

ثم عورض هذه الشبهة بقليل: قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم إن كان ضروريا لم يختلف فيه أكثر المقلاء وهذا لا يمنع، وإن كان نظريا لزم إثباته بنظر خاص يفيد العلم به وأنه تناقض صريح - والمنكرون طوائف : -
الأولى: من أنكر افادته للعلم مطلقا وهم الصمنية ولهم شبه :-

الأولى: العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم إن كان ضروريا لم يظهر خطأه والثاني باطل ولذلك نقل المذاهب . وإن كان نظريا احتاج الى نظر آخر ويتسلسل ، قلنا الذي يظهر خطأه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع إنما وقع فيه الثانية : المقدمتان لا يجتمعان في الدهن مما لا لنا متى توجهنا إلى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى آخر بالوجدان قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان وذلك كطرفي الشرطية ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم والعناد، والتوجه غير العلم بل هو النظر ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين عدم اجتماع العلمين .

الثالثة : النظر لو أفاد العلم فمع العلم بعدم المعارض إذ معه يحصل التوقف وعدمه ليس ضروريا وإلا لم يقع فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر. وهو أيضا محتمل لقيام المعارض ويتسلسل . قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بمقمية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض ، فعدم المعارض في نفس الأمر ضروري .

الرابعة : النظر اما أن يستلزم العلم أولا ، والأول ينافي كون عدم العلم شرطا له ، والثاني هو المطلوب . قلنا يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه عادة لا بمعنى أنه علة موجبة له . وذلك لا ينافي كون عدم العلم شرطا له .

الخامسة : المطلوب اما معلوم فلا يطلب ، أولا فإذا حصل لم يعرف أنه المطلوب ، قلنا معلوم تصورا غير معلوم تصديقا فيتميز بتصوير طرفيه .

السادسة : أن دلالة الدليل ان توقفت على العلم بدلالته عليه لزم الدور وإلا لزم كون الدليل دليلا وأن لم يعتبر وجه دلالته وأنه باطل . قلنا لا نتوقف ووجه الدلالة غير كونه دليلا فانه الامر الذي بحسبه ينتقل اليه من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالا أمر إضافي يعرض له بعد النظر فيه وإفادته للعلم .

السابعة : العلم بعده اما واجب فيقبح التكليف به لكونه غير مقدور وانه خلاف الاجماع ، أولا فيجوز انفسا كنهه وهو المطلوب . قلنا والتكليف بالنظر . وأيضا فهذا انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل .

الثامنة : لو أفاد العلم قلنا معه أو بعده والاول باطل إذ لا يجتمعان وكذا الثاني لجواز طروء العلم بعده ككنوم أو موت . قلنا يقيده بعده بشرط عدم طروء الضد كما أو مانا اليه عند تحرير المبحث .

التاسعة : اذا استدلنا بدليل على وجود الصانع فوجبه إما ثبوت الصانع أو العلم وكلاهما باطل ؛

أما الاول : فلأنه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع وأما الثاني : فلأنه يلزم أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وإفادته للعلم دليلا . قلنا انه يوجب وجود الصانع ، أي يستلزمه ولا يلزم من تنفي المزوم تنفي اللازم ، أو يوجب العلم به . أي متى علم ، وهذا الحيثية لاتفارق الدليل على حال نظر فيه أم لا

العاشرة : الاعتقاد الجازم قد يكون علما وقد يكون جهلا ولا يمكن

التمييز بينهما سيما عند من يقول الجبل مائل للعلم، فاذن ماذا يؤمننا أن يكون
الحاصل عقيب النظر جهلا لا علما ؟ قلنا هذا إنما يلزم المعتزلة ولا يمكنهم
التخلص بتمييز العلم بكون النفس اليه . فان ذلك مع التماثل مشكل . وأيضاً
فيلزمهم الكثرة المصروفة .

الثانية المهندسون : قالوا إنه يفيد العلم في الهندسيات دون الاهليات
والغاية فيها الظن والاخذ بالأحرى والاخلق . واحتجوا بوجوبين .

الأول . الحقائق الالهية لا تتصور والتصديق بها فرع التصور، قلنا : لا نعلم
أنها لا تتصور بحقائقها قطعا . وإن سلم فيكفى تصورها بعروض مأثم هذا يلزمكم
في الظن فما هو جوابكم فهو جوابنا

الثاني : أقرب الأشياء إلى الانسان هويته وأنها غير معلومة ، إذ قد كثرت
الخلافا فيها كثرة لا يمكن معها الجزم بشيء من الأقوال المختلفة التي ذكرت
فيها كما ستقف عليها . وإذا كان أقرب الأشياء اليه كذلك فما ظنك بأبعدها ؟
قلنا : لا نعلم أن هوية الانسان غير معلومة له وكثرة الخلاف فيها لا تدل إلا
على العسر . وأما الامتناع فلا .

الثالثة الملاحدة : قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم .
وقد رد عليهم بوجوبين .

الأول : صدق المعلم إن علم بقوله ثم الدور . وإن علم بالعقل ففقيه كفاية
وأجيب بأنه قد يشارك العقل قوله بأن يضع مقدمات يعلم منها صدقه
الثاني : لو لم يكف العقل لاحتاج المعلم الى معلم آخر ويتسلسل - وأجيب
بأنه قد يكفى عقله دون عقل غيره أو ينتهي الى الوحي .

والمعتمد دعوى الضرورة ، فان من علم المقدمات الصحيحة المناسبة لمعرفة
الله تعالى على صورة مستنزغة استلزاما ضروريا حصل له المعرفة قطعا، وهذا إنما
يصير حجة على من قال: النظر لا يفيد العلم . وأما من قال : العلم الحاصل بالنظر

وحده لا يفيد النجاة كالأخذ من غير النبي فإنه لا يتم به الإيمان لم يرد عليه ذلك . وطريق الرد عليه إجماع من قبلهم على النجاة والآيات الآمرة بالنظر متكررة متكررة في معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير إيجاب التعلم ، لهم وجهان :

الأول . أنه كثر الخلاف في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان الفعل كافيا لما كان كذلك . قلنا الخلاف لكون بعض تلك الأنظار فاسدة فإن المفيد للعلم إنما هو النظر الصحيح .

الثاني : يرى الناس محتاجين في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف لا يمتثلون فيها عن المعلم فكيف في العلوم المويضة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع ؟ قلنا : الاحتياج بمعنى العسر مسلم ، وأما بمعنى الامتناع فلا .

المقصد الرابع في كيفية أفادة النظر للعلم والمذاهب التي يعتمد بها ثلاثة مبيلة على أصول مختلفة .

الأول مذهب الشيخ : أنه بالمادة بناء على أن جميع الممكنات مسندة إلى الله سبحانه ابتداء ، وأنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بأجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض ، كالأحراق عقيب مماسة النار . والرى بعد شرب الماء الثاني مذهب المعتزلة : أنه بالتوليد . ومعنى التوليد عندكم كما سيأتي . أن يوجب فعل لقاعه فعلا آخر ، كحركة اليد والمفتاح ، والنظر فعل للبعد واقع بمباشرة يتولد منه فعل آخر هو العلم

واعلم أن تذكر النظر لا يولد العلم عندكم فقاس الأصحاب ابتداء النظر بالتذكر وإلزاما لهم إذ لا فرق بينهما فيما يعود إلى استلزام العلم . - وأجابوا . بأننا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعلته فارفة هي عدم مقدورية التذكر ، فإن صح بطل القياس وإلا منعنا الحكم والزمن التوليد ثمة

والحاصل : أنه قياس مركب والخصم فيه يبين منع الجامع ومنع الحكم . وأيضا التذكر

بعد حصول العلم وابتدائه النظر قبله .

الثالث مذهب الحكماء : انه بمبيل الاعداد فان المبدأ عام التفيض ويتوقف حصول التفيض على استعداد خاص يستدعيه ، والاختلاف بحسب اختلاف استعدادات القوابل ، فالنظر بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه وجوبا وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي . وهو أنه واجب غير متولد منه . أما وجوبه فلأننا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث امتنع ان لا يعلم أن العالم حادث . وإما أنه غير متولد فلاستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء وهذا لا يصح مع القول باحتناد الجميع الى الله ، وكونه قادرا مختارا وأنه لا يجب على الله شيء أذلا وجوب عن الله ولا عليه .

المقصد الخامس شرط النظر : اما مطلقا فبعد الحياة أمران :

الأول : وجود العقل وسيأتي تفسيره .

الثاني : عدم ضده ، فنه عام . وهو كل ماهو ضد للادراك ، ومنه خاص . وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به إذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه . فان قلت . فإذا تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر . قلت : النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني وهو غير معلوم .

واما للنظر الصحيح فأمران .

الأول : أن يكون في الدليل دون الشبهة .

الثاني : أن يكون من جهة دلالاته فأن النظر في الدليل لامن جهة دلالاته لا ينفع .

المقصد السادس : النظر في معرفة الله تعالى واجب اجماعا ، واختلف في

طريق ثبوته ، فهو عند أصحابنا السمع ، وعند المعتزلة العقل

أما أصحابنا فلهم مملكان : -

الأول : الاستدلال بالظواهر نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات

والأرض ، وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها .
والأمر للوجوب ، ولما نزل : إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل
والنهار لآيات لأولى الأبصار . قال عليه الصلاة والسلام ، ويل لمن لا كفا بين
لحييه ولم يتفكر فيها فهو واجب ، وهذا لا يخرج عن كونه ظنيا
والثاني : وهو المعتمد أن معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر
وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . وعليه اشكالات . -

الاول : امكان معرفة الله تعالى فرع اعادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات
وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه - قلنا وقد مر الجواب عنه
الثاني : ايجاب المعرفة اما للعارف وهو تحصيل الحاصل . أو لغيره وهو
تكليف الغافل . قلنا الثانية ممنوعة إذ شرط التكليف فهمه لا العلم به كما مر
الثالث : قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع مادة كعلى أكل
طعام وكلمة في آن - قلنا يجوز فيها يوجد أمر جامع عليه من توفر الدواعي
وقيام الدليل وما ذكرتم لاجماع عليه

الرابع : الاجماع ان ثبت امتنع نقله لا انتشار المجتهدين وجواز خفاء واحد
وكذبه ورجوعه قبل فتوي الآخر . قلنا منقوض بما علم الاجماع عليه كالاركان
وتقديم الدليل القاطع على الظني

الخامس . وان سلم نقله فليس بحجة لجواز الخطأ على كل فكذا على الكل
ولأن انضمام الخطأ الى الخطأ لا يوجب الصواب . قلنا معلوم بالضرورة من
الدين ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل لتباينهما
وتباين حكميهما

السادس : منع الاجماع عليه بل الاجماع على خلافه لتقرير النبي صلى الله
عليه وسلم والصحابة وأهل سائر الاعصار النوامم وهم الاكثرون مع عدم
الاستمصار عن الدلائل بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعا . قلنا كانوا يعلمون

أنهم يعلمون الأدلة إجمالاً كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام على المير أفساء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير ؟
فأجابه : أنهم قصروا عن التحرير والتقرير وذلك لا يضر ، أو ندعى أنه فرض كفاية فإن الوجوب أهم من ذلك .

الصانع : لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر بل قد يحصل بالإلهام أو التعليم أو التنصية ، قلنا كل ذلك يحتاج الى هوة النظر ، والمراد لا مقدور لنا إلا النظر أو نخسه بمن لا طريق له إلا النظر ، إذ من عرف الله بغيره لم يجب عليه .
الثامن : الدليل منقوض بعدم المعرفة والشك - قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقاً والمقدمة مقدورة والوجوب ههنا مقيد بعدم المعرفة أو الشك .

التاسع : لا نسلم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات بل بإيجاد السبب فأيجابها إيجاب لمبها كمن يؤمر بالقتل فإنه أمر بمقدوره وهو ضرب الميف قطعاً ، وقد يجاب عنه بأنه لو كان مأموراً بالشئ دون ما يتوقف عليه لزم تكليف المحال وهو ضعيف إذ المحال أن يجب الشئ مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها .

العاشر : المعارضة بوجوه :

أحدها : أنه بدعة إذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به وكل بدعة رداً قال عليه الصلاة والسلام من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد قلنا بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوسيد والنبوه ويقررونها مم المنكرين والقرآن مملوء منه ، وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب ، نعم إنهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص المؤلفات والجواب . ولم يبالغوا في تطويل القول والاذناب وذلك لاختصاصهم بصفاء النفوس ومشاهدة

الوحي والتمكن من مراجعة من يفيدهم كل حين مع قلة المماندين ولم تكثر الشبهات كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعا وأبوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف من النقض والقاب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجها وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة .

وثانيها: أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر . قلنا ذلك حيث كان تمنا والجاها كما قال تعالى: وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى: بل هم قوم خصمون ، ومن الناس من يجادل في الله بغير علم . وأما الجدل بالحق فأمور به قال الله تعالى: وجادلهم بالتي هي أحسن . وقال تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن . ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبيري وعلى للقدرى مشهورة . هذا والنظر غير الجدل وقدمدحه الله تعالى بقوله . ويتفكرون في خلق السموات والأرض . ربنا ما خلقت هذا باطلا وثالثها: قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز قلنا ان صح الحديث فالمراد به التفويض والانقياد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواعد

وأما المعتزلة: فهذه طريقتهم الا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلا لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره وهو ضرر ودفع الضرر عن النفس واجب عقلا، وبعد تسليم حكم العقل نمنع حصول الخوف لعدم الشعور ودعوى ضرورة الشعور ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر، وان سلم فلا نسلم أنه يدفعه إذ قد يخطئ، لا يقال الناظر فيه أحسن حالا قطعا من المعرض . لأننا نقول ممنوع ، والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة يتراه

ثم لنافى أنه لا يجب عقلا بل ممما قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا دنى التعذيب قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب عندهم فيلتنى الوجوب قبل البعثة وهو ينفى كونه بالعقل لا يقال المراد بالرسول العقل، والمراد ما كنا معذبين بترك الواجبات

الشرعية. لأننا نقول خلاف الوضع لا يجوز صرف الكلام إليه الا لدليل. احتج
المعتزلة بأنه لو لم يجب الا بالشرع ثم الحام الانبياء اذ يقول المكلف لا أنظر
مالم يجب. ولا يجب مالم يثبت الشرع. ولا يثبت الشرع مالم أنظر. وأجيب عنه بوجهين
الاول: إنه مشترك إذ لو وجب بالعقل فبالنظر اتفاقا فيقول لا أنظر مالم
يجب ولا يجب مالم أنظر، لا يقال قد يكون فطري القياس فيضع له مقدمات
تفيده العلم بذلك ضرورة. لأننا نقول: له ان لا يمتنع اليه ولا يأم بتركه فلا
تمكن الدعوة وهو المراد بالاخام

الثاني: إن قوله لا يجب على مالم يثبت الشرع . قلنا هذا إنما يصح لو كان
الوجوب عليه موقوفاً على العلم بالوجوب لكنه لا يتوقف. إذ العلم بالوجوب
موقوف على الوجوب . فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب ثم الدور .

المقصد السابع . قد اختلف في أول واجب على المكلف فأكثر على أنه
معرفة الله تعالى أذ هو أصل المعارف الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب ،
وقيل هو النظر فيها لأنه واجب وهو قبلها ، وقيل أول جزء من النظر .
وقال القاضي واختاره ابن فورك المقصد الى النظر

والنزاع لفظي. إذ لو أريد الواجب بالمقصد الأول فهو المعرفة وإلا فالمقصد
إلى النظر وإلا فإن شرطنا كونه مقدورا فالنظر ، وإلا فالمقصد الى النظر
وقال أبو هاشم هو الشك ، ورد بوجهين .

الأول : إن الشك غير مقدور وفيه نظر إذ لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم
مقدورا لأن القدرة نسبتها الى الضدين سواء والحق أن دوامه مقدور إذ له
أن يترك النظر فيقوم أو أن ينظر فيزول .

الثاني : وهو العوَاب إن وجوب المعرفة مقيد بالشك فلا يكون إيجابها
إيجاباً له كإيجاب الزكاة لما كان مشروطاً بحصول النصاب لم يكن إيجاباً لتحصيل
النصاب

فروح: إن قلنا الواجب النظر ، فن أمكنه زمان يسع النظر التام ولم ينظر فهو
عاص ومن لم يمكنه أصلا فهو كالصبي ، ومن أمكنه ما يسع بعض النظر دون
تمامه ففيه احتمال ، والأظهر عصيانه ، كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض فأنها
عاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم .

المقصد الثامن : الذين قالوا بالنظر الصحيح يستلزم العلم فقد اختلفوا في
القاسد هل يستلزم الجهل ؟ على مذاهب

أحدها: واختاره الامام الرازي: أنه يفيد مطلقا لأن من اعتقد أن العالم
قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع أن لا يمتد أن العالم غنى عن العلة ضرورة .
وثانيها : أنه لا يفيد مطلقا ، وقد احتج عليه بأنه لو أفاده ، كان نظر الحق
في شبهة المبطل يفيد الجهل . والجواب . لو صح هذا لم يكن الصحيح مفيدا
للعلم وإلا لكان نظر المبطل في حجة الحق يفيد العلم . فان قلت شرط إعادة
العلم اعتقاد المقدمات والمبطل لا يعتقد ، قلنا : هو مشترك إذ شرط إعادة الجهل
أعتقادها . وأثبتته المحققون بأن النظر القاسد ليس له وجه استلزام الجهل وإن كان
قد يجلبه ، بيانه : أن النظر الصحيح إنما هو في مقدمات لها في نفس الأمر الى
المطلوب نسبة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب وليس للقاسد ذلك ، فالنظر الصحيح
يوقف على وجه دلالة الدليل لرابطة بينهما في نفس الأمر بخلاف القاسد مع
الجهل ولا حفاء به بعد التحرير . وقول الامام من اعتقد اعتقد . قلنا حق
ولكن ليس من أتى بالنظر القاسد فيه اعتقده كذلك .

وثالثها : أن القاسد إن كان من المادة استلزمه لما مر وإلا فلا ، إذ الضروب
الغير المنتجة لا تستلزم اعتقادا أصلا .

المقصد التاسع : قال ابن سينا: شرط إعادة النظر للعلم التفطر الكيفية
الاندراج ، فان من يعلم أن هذه بقلة وكل بقلة عاقر قد يراها منتفخة البطن

فيظن أنها حامل، وما هو إلا أنه هوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندرج هذا الجزئى تحت ذلك السكلى، ومنعه الآسام الازى لأن العلم بأن هذا مندرج فى ذلك تصديق آخر، فلو وجب العلم به كانت مقدمة أخرى منضمة إليها . ويجب ملاحظة الترتيب مرة أخرى ويلزم التسلسل : والجواب لانعلم أن ذلك مقدمة أخرى . بل ذلك هو ملاحظة لنسبة المقدمتين إلى النتيجة . وقد احتج البعض على رأى ابن سينا باختلاف الأشكال فى الجلاء والخفاء . وفيه نظر . لاختلف الوازم ، فقد يكون انتاجها لبعض أظهر ، والحقى أنه إن أراد اجتماع المقدمتين مما فى القهن فسلم . وإن أراد أمرا وراه فمنوع ، وما ذكره من المثال إنما يصح عند القهول عن إحدى المقدمتين وأما عند ملاحظتهما فلا المقصد العاشر : قد اختلف فى أن العلم بدلالة الدليل هل يغير العلم بالمدلول؟

قال الآسام الازى : هناك دليل مستلزم ومدلول لازم ودلالة هى نسبة بينهما متأخر ؛ عنهما ، ولا شك أنها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ، ثم قال قوم : وجه الدلالة غير الدليل ؛ كما تقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه فالدليل هو العالم ووجه دلالة الحدوث وهو متغير له عارض ، وقال آخرون : لا يجب ذلك بل قد يدل الشيء على غيره نظرا إلى ذاته وإلا لزم التسلسل والحدوث ليس غير العالم إذ لا واسطة بين العالم والصانع فليس ثم أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول ، وهذا قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره بل يشبه أن يكون فرقا لك ، فإن وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه .

المقصد السادس فى الطرق

وهو الموصل إلى المقصود . وفيه مقاصد

المقصد الأول : هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب . ولما كان الإدراك إما تصورا أو تصديقا فكذا المطلوب ، فإن كان تصورا سمى طريقه

معرفاً. وإن كان تصديقا مسمى دليلاً، وهو يشمل الظنى والقطعى، وقد يخص بالقطعى. ويسمى الظنى إمارة. وقد يخص بما يكون من المعلول على العلة، ويسمى عكسه تمليلاً.

المقصد الثانى :- المعرف نجم معرفته قبل المعرف، فيكون غيره واجلى منه، فلا يعرف بما لا يعرف الا به بمرتبة أو أكثر، ولا بدأً يساويه فى العموم والخصوص ليحصل التميز، إذ لولاه لدخل فيه غير المعرف فلم يكن ما لهما ومطرذاً، أو خرج عنه بعض أفرادها فلم يكن جامعاً ومنمكماً، ولا بد فيه من مميز فإن كان ذاتياً سمي حداً وإلا سمي ربما. وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام الدائى المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام. وإلا ناقص، والمركب يحددون البسيط فإن تركب عنهما غيرهما حد بهما وإلا فلا، وكل كسبي له خاصة بينة يرمم وإلا فلا، فإن كان مركباً أمكن رسمه التام وإلا فالناقص. وههنا نوعان آخران من التعريف.

الأول : بالمثال وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة، فإذ كانت مفيدة لتمييز معنى خاصة فيكون ربما ناقصاً. وإلا لم تصلح للتعريف.

والثانى : التعريف اللفظى، وهو الا يكون اللفظ واضح الدلالة فينمى بلفظ أوضح دلالة، ثم أنه يقدم فى التعريف الأعم، ويعتز عن الالفاظ الغريبة الوحشية، وعن المشترك والجازى للاقرينة، وبالجملة فمن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود.

المقصد الثالث : الاستدلال إما بالكلى على الجزئى وهو القياس، وعرف بأنه قول مؤلف من قضايامتى سعت ثم عنه لداته قول آخر. وأما بالجزئى على السلكى وهو الاستقراء، وهو اثبات الحكم لكلى لنبوته فى جزئياته، إما كلها فيفيد اليقين. أو بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ على خلاف ما استقرىء، كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكذلك الأسفل

لأن الألمان والفرس وغيرها مما نفاهده كذلك مع أن التماسح بخلافه . وإما
يجزئى على جزئى وهو الثنيل ويسميه الفقهاء قياسا ، وهو مشاركة أمر لأمر
فى علة الحكم، فان قلت ههنا قسم آخر وهو الاستدلال بكلى على كلى، قلنا: إن
دخلا تحت ثالث مشترك يقتضى الحكم فهما جزئيان له ، لأن المراد بالجزئى ههنا
المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافى، لا مانع نفس تصوره الشركة . فيه
المسمى بالحقيقى، وبلا فلا تماق بينهما فلا يتعدى حكم إحداهما الى الآخر أصلا
فان قيل: اذا قلت كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد أستدللت بأحد
المتساويين على الآخر لا بالكلى على الجزئى، قلت: المقصود إنا اثبتنا لكل واحد
واحد من أفراد الألمان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق، فان ملاحظة مفهوم
الناطق هو الذى يفيدنا الحكم بها .

المقصد الرابع :- القياس وهو العدة صوره خمس .

- الأولى : أن يعلم حكم إيجابى أو سلبى لكل أفراد شئ ثم يعلم ثبوته
لآخر كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم للآخر كذلك قطعاً :
الثانية : أن يعلم حكم لكل أفراد شئ ومقابله لآخر كله أو بعضه
فيعلم سلب ذلك الشئ من الآخر .
الثالثة : أن يعلم ثبوت أمرين لثالث فيعلم التقاؤهما فيه ولا يعلم فيما
عداه لاجرم كان اللازم جزئياً .
الرابعة : أن تثبت ملازمة بين شيئين فيلزم من وجود المازوم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم المازوم وإلا فلا لزوم من غير عكس لجواز أن
يكون اللازم أهم .
الخامسة : أن تثبت المناقاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر
قطعاً ولهذا تفاصيل أفراد لها فن .

المقصد الخامس : وههنا طريقان ضعيفان :

الأول : قالوا لادليل عليه فيجب نفيه، أما الأول فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين وبيان ضعفها، وأخرى بمحصر وجوه الأدلة ثم نفيها بالاستقراء ، وهو حائذ إلى الأول مع مزيد مؤنة ، وأما الثاني فأذلولاه انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال بمحضرتنا لانراها لعدم الدال على وجودها ، والنظريات لجواز معارض للدليل لانهلمه أو غلط لادليل عليه ، وأيضا : فإن مالا دليل عليه غير متناه وإثباته محال : والجواب . عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع ، وعندكم لايفيد . والا ثم علم العوام والكفار . وأن يكون الأجهل بالذلائل أكثر علما مع أنه قد يحدث ، والعلم بعدم الجبل لايتوقف على هذه المقدمة والا لكان نظريا ، وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضروري ، ووجود مالا نهاية له ان امتنع تقاطع امتنع القياس عليه والامنع الحكم فيه ، وأيضا : فيلزم من عدم دليل الطرفين الجزم بهما ، لايقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا بخلاف عدم دليل عدمها ، وأيضا : يلزم هنا اثبات مالا يتناها وثمة نفيه ، ولا يتمتع لانا نقول الجزم بعدم نبوته ليس فذلك المدرك بل للدليل القاطع على أن لاني بعد محمد صلى الله عليه وسلم ، وأما الثاني ، فالغرض أنه لا فرق بينهما في العقل . وإنما يتمشى لو أثبت الملازمة

الثاني : قياس الثائب على الشاهد ، ولا بد من اثبات علة مشتركة وهو مشغل ، لجواز كون خصوصية الأصل شرطا أو الفرع مانعا ، ولهم فيه طرق أشهرها أمور .

أحدها : الطرد والعكس ، ولو صح دل على علية المعلول ، وأيضا فيجوز أن يكون المؤثر أمرا مقارنا ، وقد ينشئ هذا الاحتمال بوجود

الأول : الرجوع إلى أنه لادليل عليه فيجب نفيه

الثاني : أنها متلازمان علما . قلنا فينتقض بالمضافين ، كيف ولا علم ما يعلم

به غيره علة له ، ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
الثالث : الدوران لو لم يقد لجاز استناد المتحركة إلى غير الحركة ، قلنا :
إن سلم التغير فلا يزيد بالحركة إلا ما يوجب المتحركة
الرابع : المقارن إن لازم المدار حصل المطلوب وإلا لم يكن هذا مدارا ،
قلنا : لعل المدار لازم أعم فيوجد دونه في صورة النزاع
ومثابها : السبر وهو قسمة غير منحصرة ، فإذا قيل قد تكون العلة أمرا
آخر قيل لا دليل فينتفى

وثالثها : الازامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعل فارقة ، وهو
لابيد اليقين ولا الازام ، لأن الخصم بين منع علة الأصل وحكمه
المقصد السادس في المقدمات : فالقطعية سبع :
الأولى : الأوليات ، مالا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين
الثانية : قضايا قياساتها معها ، نحو الاربعة منقسمة بمساويين فهي زوج
الثالثة : المشاهدات ، ما يحكم به العقل بمجرد الحس
الرابعة : المجربات ، ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار
الخامسة : الحدسيات ، كعلم الصانع لا تقان فعله
السادسة : المتواترات ، ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب
السابعة : الوهميات في المحسوسات ، نحو كل جسم في جهة
والظنية أربع : —

الأولى : معلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر
الثانية : مشهورات اتفق عليها الجم النقيير
الثالثة : مقبولات تؤخذ عن حسن الظن فيه أنه لا يكذب
الرابعة : المقرونة بالقرائن كزول المطر لوجود السحاب
ولنتكلم الآن في مقدمات مشهورة بين القوم ذوات فروع : —

الأولى : ليس عدد أولى من عدد فينتفى العدد، كفى مسألة الوحده .
وتعلق علم بمعلومين ، وقدرة بمقدورين ، قالوا: إما أن لا يثبت عدد أو يثبت
عدد غير متناه، نحو كون الله عالما بكل معلوم وقادرا على كل ممكن . فنقول :
عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع. وفي ذهنك لا يعيد ، فان قال: حكم الشيء
حكم مثله لزمه تنفى الواحد، وإذا: يلزمهم صحة قدم العالم ، ويخلص جانب التنفى
بمؤال. وهو أن مالا يتناهى ان امتنع لدليل لم يقس عليه مالا يمتنع. والا لم
يمكن نفيه

الثانية : انهم يحكون على المتشاركين في صفة بالمساواة ؛ كنفى المنزلة
قدم الصفات. والا ساوت الذات ، وكونه تعالى عالما بعلم والا فهو مساو لعلمنا ،
والمبتكلمين المجردات والا فثقل الله ، وضعفه ظاهر

الثالثة : هذه صفة كمال فثبت لله تعالى، وهذه صفة نقص فتنفى عنه، وقد
تعتبر في الأفعال. وهو الحسن والقبح . وفي الذات والصفات ، وأما ثبت لو
قبلها الذات. وحصل معنى الكمال. وكانت كمالا لها. ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان
المقصد السابع : الدليل إما عقلى بجميع مقدماته . أو عقلى بجميعها . أو
مركب منهما ، والأول العقل والثانى لا يتصور ، إذ صدق الخبر لا بد منه وأنه
لا يثبت الا بالعقل ، والثالث هو الذى نسميه بالثقل ، ثم مقدماته القرينة قد
تكون عقلية محضة ، وقد تكون عقلية محضة ، وقد يكون بعضها مأخوذة من
العقل وبعضها من النقل فلا بأس أن يسمى هذا القسم بالركب ، والمطالب
ثلاثة أقسام :-

أحدها - ما يمكن - أى مالا يمتنع - عقلا اثباته ولا نفيه نحو جلوس غراب
الآن على منارة الاسكندرية، فهذا لا يمكن اثباته الا بالنقل
الثانى : ما يتوقف عليه النقل مثل وجود العنانم ونبوة محمد، فهذا لا يثبت
الا بالعقل إذ لو أثبت بالنقل لزم الدور

الثالث : ما عداها نحو الحدوث، إذ يمكن اثبات الصانع دونه. والوحدة، فهذا يمكن اثباته بالعقل، إذ يمتنع خلافه عقلاً بالدليل الدال عليه. وبالنقل لمدم توقيفه عليه

المقصد الثامن : الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ؟ قيل لا. لتوقفه على العلم بالوضع والآحاد، وفروعهما بالاقيسة، وكلاهما ظنيان، والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك، والمجاز، والاضمار، والتخصيص، والتقديم والتأخير والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه، بل غايته الظن

ثم بعد الامرين لابد من العلم بعدم المعارض العقلي. إذ لو وجد تقدم على الدليل النقلى قطعاً إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما، وتقديم النقل على العقل ابطال للأصل بالفرع. وفيه ابطال للفرع، وإذا أدى اثبات الشيء الى ابطاله كان مناقضاً لنفسه فكان باطلاً، لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني. إذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود. فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية. لأن الفرع لا يزيد على الأصل

في القوة

والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، فانا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في مساكنها التي تراد منها الآن. والتشكيك فيه سفسطة، نعم: في إكادتها اليقين في العقليات نظر. لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجرد الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل القرينة تدخل في ذلك؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه.



الموقف الثاني

في الأمور العامة

أى ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود ، التى هى الواجب والجوهر والعرض. إذ قد أوردنا كلا من ذلك فى باب ، وفيه مقدمة ومراسد : —

المقدمة فى قصة المعلومات

إما أن يقال بأن المعدوم ثابت أولا ، وعلى التقديرين إما أن تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال أولا ، فهذه أربعة احتمالات : —

الأول : المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ، وهو مذهب أهل الحق فالمدوم إما أن لا يكون له تحقيق فى الخارج أو يكون . والأول المعدوم .
والثانى الموجود

الثانى : المعدوم ليس بثابت والواسطة حق ، وقال به القاضى وإمام الحرمين منا أولا ، فالمدوم إما لا تحقق له وهو المعدوم أولا ثم تحقق إما باعتبار ذاته وهو الموجود . أو باعتبار غيره أى تبعاً له وهو الحال ، وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة . فقولنا : صفة لأن القنات إما موجودة أو معدومة لا غير ، ولموجود لأن صفة المعدوم معدومة ، ولا موجودة لتخرج الأعراض ، ولا معدومة لتخرج العلوب .

الثالث : المعدوم ثابت ولا واسطة . وهو مذهب أكثر المعتزلة ، فالمدوم إما لا تحقق له فى نفسه وهو المنفى . أولا ثم تحقق وهو الثابت ، وأيضا : فاما أن لاكون له فى الأعيان وهو المعدوم ، أولا كونه وهو الموجود . والمنفى أخص من المعدوم لاختصاصه بالمتنوع منه ، وأنت تعلم أن تقيض الأخص أعم من تقيض الأعم ، فيكون الثابت أعم من الموجود اصدقه عليه وعلى المدوم الممكن .

الرابع : المعلوم ثابت والحال حق ، وهو قول بعض الممتزلة فيقول .
الكائن في الأعيان إما بالاستقلال وهو الموجود أو بالتبعية وهو الحال . فيكون
أيضا قدما من الثابت وغيره المعلوم . فان كان له تحقق في نفسه فثابت وإلا فنفي ،
وأما الحكماء فقالوا : ما يمكن أن يعلم إما لا تحقق له بوجه وهو المعلوم ،
وإما له تحقق ما وهو الموجود ، ولا بد من انحيازه بحقيقة ، فان انحاز مع ذلك
بهوية شخصية فهو المرجود الخارجى . وإلا فهو الموجود القهنى . والموجود
في الخارج إما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته . أو يقبله وهو الممكن
لذاته . وهو إما أن يوجد في موضوع أى في محل يقوم ما حل فيه وهو العرض
أولا وهو الجوهر ، فنقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في
محل وهو المادة . لكنه غير مقوم لما حل فيه فان المادة هى المتقومة بالصورة
عندهم فالصورة جوهر . فالمحل أعم من المادة ، والحال أعم من الصورة .

وقال المتكلمون : الموجود - أى في الخارج اذلا يثبتون القهنى - إما
أن لا يكون له أول ، أى لا يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو القديم .
أو يكون له أول وهو الحادث ، والحادث إما متحيز أو حال في المتحيز أو
لا متحيز ولا حال فيه ، فالمتحيز هو الجوهر ، ونعنى به المشار اليه بالذات إشارة
حسية بأنه هنا أو هناك ، والحال في المتحيز هو العرض ، ونعنى بالحلول فيه أن
يختص به بحيث تكون الإشارة اليهما واحدة كاللون مع المتلون دون الماء
مع الكوز ، وماليس متحيزا ولا حالا فيه لم يثبت وجوده عندنا ، فنهى من قنع
بهذا ، ومهم من جزم بامتناعه لوجهين : -

الأول : أنه لو وجد لشاركه البارى في هذا الوصف . ولا بد أن
يمايزه بغيره فيلزم التركيب وأنه محال .

الثانى : أن هذا أخص صفات البارى فان من سأل عنه لا يجاب إلا به
فلو شاركه فيه غيره لشاركه في الحقيقة ، فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم .

وجواب الأول : أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف شيئا وهو سلبى-
التركيب. لجواز اشتراك البسيطين في طارئ ثبوتى كالوجود. أو سلبى كنبى ماعداءه.
والثانى : أنا لانسلم أنه أخص صفاته ؛ بل إما الوجوب الذاتى وإما كونه موجدا
لسكل ماعداءه أو التقدم ، وهذه الدعوى لا تخلو عن مصادرة .

المرصد الأول فى الوجود والعدم. وفيه مقاصد

المقصد الأول فى تعريفه : فقول إنه بديهى لوجوه :-

الأول : أنه جزء وجودى وهو متصور بالبدئية ، وجزء المتصور بالبدئية
بديهى ، وعلى التنازل فلا بد من الانتهاء إلى دليل يلزم من وجوده وجوده
ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلل ، وبه يتم الدليل ، أو نقول : ولا دليل عن سالبين
فلا بد من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع وأنه يستدعى
تصور الوجود المطلق ... وجوابه : أنا لانسلم أن وجودى حقيقته متصورة
بالبدئية . نعم أنا موجود تصديق بديهى وأنه لا يستدعى تصور وجودى
بالكنه بل باعتبار ما . كما أت أحد طرفيه أنا والمشار إليه بأنا حقيقته غير
بدئية ، قوله لا بد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضرورى. قلنا ممنوع ، نعم
لا بد من دليل هو ضرورى. وأما وجوده فلا. إذ قد لا يكون له وجود فانا
نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما فى الخارج ، قوله الموجبة ماحكم فيه
بوجود المحمول للموضوع. ممنوع . بل ماحكم فيه بأن ما صدق عليه الموضوع
صدق عليه المحمول. وقد لا يوجدان .

الثانى : قولنا الشئ إما موجود أو معدوم بديهى. وأنه يتوقف على تصور
الموجود والمعدوم فيكون بديهيا ، فان قيل إن زعمت أنه بديهى مطلقا
فمصادرة ، أو أن الحكم بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع ، قلنا : بديهى
مطلقا ولا مصادرة لأن بدايته تتوقف على بداية أجزائه ، ولا يتوقف العلم

ببدايته على العلم ببداية أجزائه بل يستتبعه ، وجوابه : أنه يكفي تصورهما بوجه ما .

الثالث : أنه لو كان مكتسبا فاما بالحد أو بالرسم والقسمان باطلان ، أما تعريفه بالحد فلأن الحد إنما يكون بالأجزاء والوجود بميط ، والا فأجزاؤه إما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية . أولا ، فعند الاجتماع لا بد أن يحصل أمر هو الوجود والا فلا وجود ، ويكون عارضا لها مسببا من اجتماعها فتكون هي علل الوجود ومعرضاته لأجزائه ، وقد يقال الاجزاء تنصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء أو بالعدم فيلزم اجتماع التقيضين . وقد يقال إما أن تنصف بوجود مع أو بعد فليس الجزء متقدما ، أو قبل فيتقدم الشيء على نفسه . أو لا تنصف به فالوجود محض مالم يس له وجود وأما تعريفه بالرسم فلوحيين :-

أحدهما : أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه الثاني : أن الرسم يجب أن يكون بالاعرف ولا أعرف من الوجود بالاستقراء ، وأيضا : فهو أعم المفهومات ، والأعم جزء الأخص والجزء أعرف وأيضا : فالقيض عام والأعم أقل شرطا ومعاندا لأن شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده له من غير عكس ، فيكون وقوعه في النفس أكبر ، وجوابه أنا نختار أن أجزائه وجودات ، قولك فالجزء مساو للكل في الماهية . قلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نقص حقيقته وهي متخالفة . قوله يحصل عند الاجتماع أمر آخر ، قلنا نعم وهو المجموع ، ثم ما ذكرته منقوض بإسائر المركبات إذ نطرده بعينه في الممكنين مثلا ، قوله الاجزاء تنصف بالوجود أو العدم ، قلنا كسائر المركبات إذ جزؤها لا يخلوا عنها أو عن تقضيها

والحق عند الحكماء اتصاف الوجود وتقيضه بالعدم وأنه من المقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج ومالا وجود له فهو مخطوم إذ لا واسطة ،

وعند الشيخ اتصافه بالوجود لأنه نفس الحقيقة وأنهما موجودة، وقد يقال لا تنصف لاجبذا ولا بهذا وهو تصريح بأثبات الوسطة، قوله تنصف بوجود مع أو بعد أو قبل قلنا مبنى على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما فيه، وهو ممنوع بل التمايز في الدهن كما سيأتي، أو نختار أنه يتصف بالمعدوم ولا يكون الوجود مع بعض العدميات بل مع بعض معدومات. وكذا كل مركب، فالعشرة مع أمور لأشياء منها بعشرة، قوله الرمم لا يعرف الكنه. قلنا لا يجب تعريفه الكنه، وأما أنه لا يفيد شيئا من الرسوم فلا. لجواز أن يكون من الخواص ما تصور بموجب لتصوير كنه الحقيقة، قوله لا أعرف من الوجود مصادرة، فإن من لا يسلم كونه بديهيا كيف يسلم أنه لا أعرف منه، قوله الأعم جزء الخاص. ممنوع، بل قد يكون عرضا عاما، قوله التفيض مام. قلنا مبنى على الموجب بالذات، وقوله شروط الامام ومعانداته أقل، قلنا ذلك بالنسبة إلى تحققهما في الهويات، إذ العموم والخصوص إنما يعرض للشيء باعتبار ذلك لا إلى تحققهما في الدهن. إذ العلاقة بين الصورتين الدهنيتين.

والمنكر له فرقتان : —

الأولى : من يدعى أنه كمي لوجهين :—

الأول : أنه إما نفس الماهية فلا يكون بديهيا كالماهيات، وإما زائد فيكون من عوارضها فيعقل تبعا لها فلا يكون بديهيا أيضا، والجواب. لا نسلم أنه إذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها، إذ قد تصور مفهوم المعارض دون ملاحظة معروضه، سلمناه. لكن يكفي تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية، وقد يجاب عنه بأنه يعقل تبعا للماهية المطلقة وأنها بديهية وفيه نظر. لأن الماهية من حيث هي ماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها. الثاني : لا تفتقر العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تفرق على القضايا البديهية فلو كان ضروريا لم يعرفوه. والجواب .. أن تعريفه ليس لأفادة

تصوره بل لتمييز ماهو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات، ولثلاثة النفس إليه بخصوصه ، وقد أجيب بأن أحدا لم يشتغل بتعريف الكون في الأعيان ، لكن لما تصوروا أنه شيء يوجب الكون في الأعيان ولم يكن ذلك ضروريا اشتغلوا بتعريفه .

الثانية : من يدعى أنه لا يتصور واحتجوا بأمرين :-

الأول : أن تصورهما إما يكون بتميزه عن غيره ، ومعنى التميز أنه ليس غيره، وليس غيره عدم لا يعقل إلا بعد الوجود فيلزم الدور ، والجواب .. أن تصورهما بتميزه عن غيره لا بالعلم بتميزه حتى يجب تعقل السلب ، سلمناه ، لكن السلب والاحتياج غير العدم والوجود كما عرفت .

الثاني : التصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس وللفنفس وجود آخر فيجتمع المتلازم ، والجواب : لانعلم الوجود الذهني ولأن سلم فيكفي في تصور حصوله للنفس كما تصور ذاتنا بذاتنا ، أو نمنع مماثلة الصورة الكلية للوجود الجزئي الثابت للنفس .

ثم من قال بأنه يعرف ذكر فيه عبارات :-

الأولى : أنه الثابت العيني.

الثانية : أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل ، أو إلى حادث وقديم .

الثالثة : أنه ما يعلم ويخبر عنه، وكله تعريف بالأخفى كما لا يخفى .

المقصد الثاني : في أنه مشترك واليه ذهب الحكماء والمعتزلة لوجوه :-

الأول : لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات صرورة أنه إما نفس الخصوصيات أو مختص بها فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها والتالي باطل

الثاني : انا نقسمه الى الواجب والممكن والجوهر والعرض ومورد القسمة

مشترك بين أقسامه ، لا يقال للاشتراك اللفظي كما تقسم العين إلى القوارة

والباصرة ، لآنا نقول هذه قسمة عقلية لاتتوقف على وضع ، ولذلك لاتختلف بالغات ، ويمكن الحصر العقلى بخلاف ذلك ، وقد ينقض هذان الماهية والتشخص، والتحقق أنه أن أريد مجرد الاشتراك فهما أيضا عارضان مشتركان وان أريد التماثل فى الوجود فلا يلزم والنقض بهما وارد

الثالث : أن العدم مفهوم واحد إذ لاتمايز فيه بالقات. فكذا مقابله والا بطل الحصر العقلى فيهما. ضرورة أنه لاحصر فى العدم المطلق والوجود الخاص والجواب . أنا لانعلم أن العدم واحد بل هو رفع الحقيقة ولكل حقيقة رفع يقابلها

الرابع : قال بعض الفضلاء هذه القضية ضرورية اذ نعلم بالضرورة أن بين الموجود والموجود من الشراكة فى الكون فى الأعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم. وهذا لا يمنع الا المعاند ، وتعود قضية الماهية والتشخص

الخامس : قال من زعم أنه غير مشترك فقد أعترف بأنه مشترك من حيث لا يدري. إذ لولا أنه تصور مفهوم واحدًا يحكم عليه بأنه غير مشترك للرمه البرهان فى كل وجود وجود أنه كذلك، واذا لم تكن الهوية عامة لم يمكن اثباتها بدليل عام ، والجواب .. أنا نأخذها سالة فنقول: لا يوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا. كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين ، وتحقيه أن السالبة لا تقتضى وجود الموضوع

السادس : لو لم يكن الوجود مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن ، فانا اذا قلنا الشئ اما أن يجب وجوده أولا، فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر ، والجواب : كون الشئ له وجودان ، وان كان نفس الحقيقة معلوم الانتفاء بالضرورة ، وأما من قال ليس بمشترك فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة

وستجىء حجتهم

المقصد الثالث : في أن الوجود نفس الماهية أوجزؤها أو زائد عليها وفيه مذاهب :-

أحدها: للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري ، أنه نفس الحقيقة في الكل لوجوه :-

الأول : لو كان زائدا كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة فكانت ممدومة فيلزم انصاف الممدوم بالوجود وأنه تناقض ، والجواب من وجهين؛
النقض بسائر الأعراض الزائدة . والحل وهو أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا ممدومة كما سيأتي ، وكل منهما أمر ينضم إليها.

الثاني : قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده في نفسه ضرورة ، فلو كان الوجود صفة قائمة بالماهية لم أن يكون قبل الوجود لها وجود. ويلزم تقدم الشئ على نفسه. ويعود الكلام في ذلك الوجود ويتلسل . ومع امتناعه فلا بد من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا ، والجواب . . أن الضرورة في صفة وجودية هي غير الوجود ، وأما الوجود فالضرورة تقتضي بامتناع محبوبيته بالوجود لما ذكرتم .

الثالث : لو كان زائدا لكان له وجود ويتلسل . والجواب المنع . إذ قد يكون من المعقولات الثانية، وإن سلم. فقد يكون وجود الوجود نفسه وكذلك قدم التقدم وحدوث الحدوث وأمثاله. فإن كن وصف يلحق الغير فهو زائد عليه ؛ لكن ثبوته لنفسه ليس أمرا زائدا

وثانيها: مذهب الحكاه أنه نفس ماهية الواجب وإن زاد في الممكن، إذ لو قام وجوده بماهيته لكان محتاجا إليها وأنها غيره، والمحتاج إلى الغير ممكن، فله علة وهي ليست غير الماهية، وإلا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فهي الماهية. والعلة متقدمة على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية على الوجود بالوجود وأنه محال لما مر من الوجوه، أجيب عنه بأن العلة متقدمة، وأما بالوجود فممنوع فإن التقدم قد يكون بشير الوجود

كتقدم الماهية الممكنة، فإنها قابلة للوجود عندهم ، والتقابل متقدم، وليس ذلك بالوجود، لما ذكرتم بمينه ، وأيضاً : فالأجزاء مقومة للماهية ، والمقوم متقدم ضرورة، وليس ذلك بالوجود ، لأننا نجزم بذلك . وإن قطعنا النظر عن الوجود، لا يقال: هو تقدمه بالوجود على تقدير الوجود ، لأننا نقول: فهذه الحيتية هي التقدم؛ وأنها تلحقه لا باعتبار الوجود، وهو كاف في المنع ، أجاب الحكماء : بأن المفيد للوجود لا بد وأن يلحظ العقل له وجوداً أولاً، والمحتفيد للوجود لا بد وأن يلاحظ له الخلو عن الوجود ، والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه ، فالمنع مندفع ، والفرق بين صورة النزاع وما جعلتموه مستندا للمنع بين ، فلا يستلزم جوازه جوازه

وثانها : أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن؛ فبهنا بحثنا : -

البحث الأول : أنه زائد في الممكن لوجوه -

الأول : أن الماهية من حيث هي هي تقبل العدم ، وإلا ارتفع الامكان ، ومع الوجود تأباه . ولو كان نفس الماهية أو جزءها لم تكن كذلك، بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي ، وأجيب : بأنك إن أردت بقبول العدم أنها تثبت خالية عن الوجود فمنوع ، وإن أردت ارتفاعها فلا نعلم أنها لو كانت نفس الوجود لما قبلته، لأن الوجود نفسه يرتفع، لأنه إذا ارتفع الماهية فقد ارتفع وجودها قطعاً

الثاني : أنا نمقل الماهية كالثلث مع المك في وجودها ، لا يقال: المك إنما يتصور في وجودها الخارجي دون القهني، فانه نفس التعقل ، والكلام في الوجود المطلق ، لأننا نقول : تحقق الوجود القهني لا يمنع المك فيه، ولذلك اختلف فيه . ومن أثبته أثبته ببرهان ، وأيضاً : فالماهية الخارجية خالية من الوجود القهني فيتايرها

وقد قال بعض الفضلاء : حاصل الدليل أنا نعلمه تصوراً ولا نعلمه تصديقاً ، فلا ينتج ، إذ الوسط غير مكرر ، وليس له ورود ، إذ الاستدلال بأننا نشك في ثبوته للماهية ، ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية .
الثالث : لو كان الوجود نفس الماهية لما أعاد حمله عليها ، وكان قولنا السواد موجود ، كقولنا السواد سواد ، والموجود موجود .

الرابع : أنه لو لم يكن زائداً لكان إما تقسماً أو جزءاً . والأول باطل ؛ لأنه مشترك دونها ، وكذا الثاني ، إذ لو كان جزء لكان أهم الدائيات ، فكان جنساً لها وتمائزاً أنواعه بفصول ، هي أيضاً موجودة ، فيكون جنساً لها . فلها فصول كذلك ، ويلزم التحلل ، وأنه محال ؛ إذ المركب لا بد له من الانتهاء إلى البسيط ، والكثرة لو غير متناهية لا بد فيها من الواحد ، وأيضاً فالوجود إما جوهر فلا يكون جزءاً لغيره ، أو عرض فلا يكون جزءاً للجوهر .

والجواب - أنه قد يكون جنساً للأنواع ، عرضاً عاماً للفصول كالجوهر . قوله أما جوهر أو عرض . قلنا : لا جوهر ولا عرض فأنهما من أقسام الموجود ، والتحقيق أن هذه الوجوه إنما هي تغاير المفهومين دون الدائيتين ، والنزاع إنما وقع فيه ، فإن ما قلنا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود ، بل ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود ، وليس لها هويتان متمايزتان تقوم إحداها بالآخرى ، كالسواد بالجسم ، وهو الحق وإلا لكان للماهية هوية مع قطع النظر عن الوجود ، فكان لما قبل الوجود وجود ، وهو معنى كلام الشيخ وخفى دليله ، نعم : لما أثبت الحكماء الوجود القهني ، فأنهم وإن وافقوه في ذلك قالوا : بأنه يغاير الحقيقة ذهناً ، فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية ، فليس في الأعيان شيء هو وجود أو شيء ، إنما الموجود سواد أو انسان ، وذلك كالحقيقة ، والتفصيص .
والداعي . والررضي ، فذا : النزاع راجع إلى النزاع في الوجود القهني .

البحث الثاني : أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه : -

الأول : لو لم يكن مقارنا لماهيته ، فتجرده إما لذاته ، فيكون كل وجود مجردا ، فيكون وجود الممكن مجردا ، وقد أبطلناه ، وأما لغيره ، فيكون تجرد واجب الوجود لعله منفصلة ، فلا يكون واجبا ، هذا خلف .

الثاني : أن الوجب مبدأ الممكنات ، فلو كان هو الوجود المجرد ، فالمبدأ إما الوجوب ، أو مع قيد التجرد . والأول يقتضى أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له ، فيكون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلمه ، وبطلانه أظهر من أن يخفى . والثاني يقتضى أن يكون التجرد - وهو عدم العروض - جزءا من مبدأ الوجود ، وأنه محال . لا يقال : لم لا يجوز أن يكون التجرد شرطا لتأثيره ؟ لأننا نقول : فإذا كل وجود مبدأ ، إلا أنه تخلف عنه الأثر لتفقد شرطه ، ويعود المحال . وقد أجاب عنهما بعض الفضلاء بأن النزاع ليس في الوجود المشترك ؛ بل في وجوده الخاص ، فإن ما صدق عليه أنه وجود ليس في الواجب أمرا زائدا ، وهو المجرد والمبدأ ، وأما حصته من مفهوم السكون في الأعيان فزائدة ، وهذا لا يفتى عيلا ، فإنه اعتراف بأن حصة الكون عارضة لماهيته تعالى ، كما أنها عارضة لماهيته الممكنات ، فلا فرق إلا أن يثبت أن للممكنات أمرا ثالثا وراء الماهية ، وحصة الكون هو ما صدق عليه أنه وجود ، وأنه معروض للحصة عارض للماهية ولم يقم عليه دليل ، بل ولا قال به أحد ، فإن التزم ملتزم التزمنا عدمه في الواجب ، وطالبناه بالثبات في الممكن .

ثم : هاهنا اعتراضان على الوجهين ، فإن الوجود مقول بالتشكيك ، فبغاه في الواجب أولى وأقوى ، فيكون عارضا لما يصدق عليه ، فالأشياء التي يصدق عليها أنه وجود لا موجود ، مختلفة بالحقيقة . فقد يكون هو في الواجب المقضى للتجرد وللمبدئية ، ولا يلزم مشاركة الممكن له في ذلك ، لاختلاف الوجودين بالحقيقة ، وأبعضا : فلنا أن نطرح مؤنة بيان التشكيك ، ونقنع بمجرد النعم ، ونقول : وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى ، فلم لا يجوز أن يكون حقائق

الوجودات متخالفة؛ فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجوده، الممكن كالمهية
والشخص، فإنه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض الآخر، لا اختلاف.
ما صدق عليه مع الاشتراك فيهما .

دليل آخر . الوجوب إضافة تقتضى طرفين . قلنا ممنوع ، بل هو نفس
الماهية، إلزام للحكماء، الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمه، وبه أثبت الحكماء
الهوى للفلكيات . وأبطلوا المثل المجردة . والجواب . منم كونه
طبيعة نوعية .

المقصد الرابع : في الوجود الذهني : احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمر : —

الاول : انا نتصور مالا وجوده في الخارج ، كالممتنع واجتماع النقيضين
والعدم المقابل للوجود المطلق، ونحكم عليه باحكام ثبوتية . وأنه يستدعى
ثبوتها . إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه، وإذ ليس في الخارج فهو
في ذهن . فان قلت : لو صح هذا الصدق المدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه،
وأنة تنافس ، قلنا : يصدق سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه ،
لا أن ثمة أمرا يصدق عليه في نفس الامر أنه بمعدوم مطلق، وصفته أنه لا يعلم
ولا يخبر عنه ، أجاب عنه الامام الرازي، بمنم أنا نتصور مالا وجوده، بل كل
ما نتصوره فله وجود غائب عنا، قائم بنفسه كما يقوله إفلاطون ، أو بغيره كما يقوله
الحكماء ، فان العصور مرتسمة عندهم في العقل الصمال ، والجواب . . أن المرتسم
فيها إن كانت الهويات، ثم تحقق هوية الممتنع في الخارج، وأنه سفمطة ، وإن
كان الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني . إذ غرضنا إثبات
نوع من التميز للمعقولات هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجى،
سواء اخترعها ذهن أو لاحظها من موضع آخر .

الثاني : من المفهومات ماهو كلى . وكل موجود في الخارج فهو مفخص .

الثالث : لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع،

والتالى باطل . فانا إذا قلنا: الممتنع معدوم، فلانريد به أن الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعاً، بل أن الأفراد المعقولة للممتنع من الأفراد المعقولة للمعدوم . وهذا بالحقيقة عائد إلى الأول ، واحتجنا فيه وهم جمهور المتكلمين بوجهين : -
أحدهما . لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا، ثم كون الدهن حاراً بارداً، مستقيماً معوجاً

وثانيهما . أن حصول حقيقة الجبل والسماء في ذهننا عما لا يعقل . وأجاب عنه الحكماء : بأن الحاصل في الدهن صورة ماهية، لا هوية عينية ، والخارج ما يقوم به هوية الحرارة، والذى يتمتع حصوله في الدهن هو هوية الجبل والسماء . وأما مفهوماتها السككية فلا . لا يقال: الحاصل في الدهن ان كان مساوياً لها ماداً إلازام، وإلا لم تكن هى حاصلة، لأننا نقول : الحاصل نفس الماهية ، وأنه ليس مساوياً للهوية في الحقيقة والأحكام، نعم: ماهيتها، ولا معنى للماهية إلا ذلك . فقوله هل يساويها أو لا، خال عن التحصيل . وبالجملـة: فالصور الذهنية مخالفة للخارجية في اللوازم ، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى . فلم قلتم إن الدهنى كذلك؟

المقصد الخامس : المعدومات هل تمايز أم لا ؟ منهم من أثبت : فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط، وعدم الضد يمسح وجود الضد، دون غيرهما، ولولا التمايز لم تختلف مقتضياتها، ومنهم من نفاه، لأن المعدومات نفسى صرف لا إشارة إليها أصلاً وكل ماهو متميز فله وجود، أما في الدهن وإما في الخارج والحق فيه أنه فرع الخلاف في الوجود الدهنى، ولا تمايز إلا في العقل ، فإن كان ذلك لوجودها في الدهن لم يتصور معدوم مطلقاً، وإلا تصور .

المقصد السادس : في أن المعدوم شيء أم لا، وأنها من أمهات المعائل . فقال غير أبى الحسين البصرى وأبى الهذيل العلاف من المعتزلة: إن المعدوم الممكن شيء . فإن الماهية عند غير الوجود، معروضة له، وقد تخلف عنه، ومنعه الإشارة مطلقاً، لأن الوجود عند نفس الحقيقة، فرفعه رفعها وبه

قال الحكماء ، فإن الماهية لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى أو التهنى ، نعم : المعدوم فى الخارج يكون شيئاً فى التهنى ، وأما إن المعدوم فى الخارج شئ فى الخارج أو المعدوم المطلق شئ مطلقاً ، أو المعدوم فى التهنى شئ فى التهنى ، فكلها فى الشيئية عندهم تمازج الوجود وإن غايته لأن قولنا السواد موجود يفيد فائدة يمتد بها دون قولنا المواد شئ : ولنا فى وجوه : —

الأول : الثبوت أمر زائد على الذات لا اشتراكه دونها ، ولا فائدة الحمل ولا معنى للوجود إلا هو . قلنا : بل هو أعم من الوجود ، فإن فسر به فلفظى .
الثانى : القوات عندهم غير متناهية ، مم أنها إذا أخذت بدون ما قد خرج منها إلى الوجود كانت أقل من الكل بمتناه ، والأكثر من غيره بمتناه متناه ، فالكل متناه ، وتقض بمراتب الأعداد .

الثالث : القوات إما واجبة التقرر فتكون واجبة ، ويلزم تعدد الواجب أو لاء فتكون محدثة مسبقة بالنفى . فقيل : الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقررده .

الرابع : إن المعدم صفة نفى ، والموصوف بصفة النفى نفى ، كما أن الموصوف بصفة الاثبات إثبات ، قال الآمدى . وهو فى غاية الأحكام والخصم ، وأنه فى غاية الضعف ، إذ لا نسلم أن المتصف بصفة النفى نفى ، لجواز انصاف الموجود بالسلب ، وأما قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات إثبات ، فقياس من غير جامع مع ظهور الفرق .

الخامس : لو تباينت لقواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات ، وإلا فالف اتحدت لقواتها لم تتكرر فى الوجود وإلا فالمعدوم مورد للمترايلات ، ويلزم التمسطة ، قلنا : قولك لقواتها إن أردت لما هيئاتها ، اخترنا أنها لا تباين لقواتها ولا تتحد ، ولا يلزم كونها مورداً للمترايلات ، إذ التميز إنما يرضى للهويات . وإن أردت لهوياتها ، فنختار تباينها لقواتها . قولك فكل شيئين مختلفان بالذات ، قلنا

نعم، فإن الهوية لا يعرض لها كثرة، وبالجملة: فهو وارد عليكم في الوجود .
والمتعمد وجهان :

الأول : أن القول بقبول المعلوم ينفي المقدورية ، لأن القوت أزلية
والوجود حال ، أو قول : القوت أزلية ، والأحوال لا تتعلق بها القدرة .
الثاني : لو كان ثابتا كان المعلوم أهم من النفي ، فيكون متميذا عنه ،
وإلا لكان العام عين الخاص ، فيكون ثابتا ، لأن كل متميز ثابت عنكم ، وأنه
صادق على المنفي ، وما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت ، فالمنفي ثابت هذا خلف ،
وما يقال أن المعلوم الممكن ثابت ، لاكل معدوم ، فيصدق بعض المعلوم
ثابت ، فلا يلزم من صدقه على المنفي ثبوته ، إذ يصير هكذا : المنفي معدوم ،
وبعض المعلوم ثابت ؛ وأنه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الأولى جزئية ،
فانه بمعمل مما قدمناه من التحرير . وإنما جرحهم ذلك القول أنهم لم يجر مواطئ
المراد ، ولم يتقنوا ، لأن قصدهم الاوام .

للمثبت وجهان : -

الأول : المعلوم متميز ، وكل متميز ثابت ، أما الأول فلا نه متصور ،
ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره . وأيضا: فان بعضه مراد ومقدور
دون بعض ، ولولا التميز لما عقل ذلك . وأما الثاني فلا ن كل متميز له هوية
يشير إليها العقل ، وذلك لا يتصور الا بعينه ، والنفي الصرف لا تعين له ، ولا
إشارة اليه . والجواب: النقض بما وافقنا على أنه منفي فالممتنعات والمخيلات وقس
الوجود ، والتكيب ، والأحوال . هذا وبيننا أن ثبوته ينافي كونه مقدورا
ومرادا ، فلا يمكن إثباته به ، وبالجملة : فالتميز إن أردتم به القدر الثابت في
المنفي ، فظاهر أنه لا يوجب الثبوت ، وإن أردتم به غيره منعناه ، وعليكم
تعبيره وتقريره ، ويان كونه مقتضيا للثبوت .
الثاني : المعلوم متميز بالامكان ، وأنه صفة ثبوتية - كاحيائي تقريره -

فكان المنتصف به ثبوتيا ، وجوابه : منع كون الامكان ثبوتيا - كما سيأتي -
ولهم شبه غيرهما ، منها ما يعود إليهما ، نحو أنه في الأزل ليس الله فهو غيره ،
والغيران شيثان : ونحو أن التقصد إلى إيجاد غير المعين ممتنع ، وأن الإدراك
علم ، فليجز مدرك ليس بشيء . ومنها ما سنوردها في مسألة أن الماهيات مجموعة أم لا
خاتمة : وفيها بحثان : -

البحث الأول : الشيء عندنا الوجود ، وقال الجاحظ والبصرية : هو المعلوم .
ويلزمهم المستحيل . والثاني أبو العياش : هو القديم ، وللحدث مجاز . والجهمية :
هو الحادث ، وهشام : هو الجسم . وأبو الحمين والنصيبيني : هو حقيقة في
الموجود ، ومجاز في المعدوم . والنزاع لفظي

والحق ما ساعد عليه اللغة ، والظاهر معنا . ونحو (خلقتك من قبل
ولم تكن شيئا) ينفي إطلاقه على المعدوم ، (والله على كل شيء قدير) ينفي
اختصاصه بالقديم . و (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك) اختصاصه بالجسم .
و (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) اختصاصه بالحادث .

البحث الثاني : في تفرعات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء ، قالوا :
المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات . وأعيان . وحقائق . ثم اختلفوا : فقال
أبو اسحق بن عياش : التواتر في العدم معرفة عن جميع الصفات . وقال غير
ابن عياش : أنها في حال العدم متصفة بصفات الأجناس ، ككون المواد
سوادا ، والبياض بياضا ، والجواهر جوهرات ، والعرض عرضا . وهي إما عائدة إلى
الجملة ، أو إلى التفصيل ، والأول هو الحياة وما يتبعها . والثاني إما للجواهر
وإما للأعراض . فليجواهر أربعة : -

الأول : الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم ، وهي الجوهرية .

الثاني : الصفة الحاصلة من التفاعل ، وهو الوجود .

الثالث : ما يتبع الوجود وهو التحيز .

الرابع : المعللة بالتحيز بشرط الوجود، وهو الحصول في الحيز
وللأعراض الثلاثة الأول ، أعنى الحاصل حالى الوجود والعدم وهو العرضية ،
ومما للفاعل وهو الوجود ، والتابعة له وهو الحصول في المحل . ومنهم من قال : الجوهرية
نفس التحيز . وابن عياش ينفى بها حال العدم . والشحام يثبتها فيه مع الحصول
في الحيز . والبصرى يثبتها دون الحصول في الحيز ، وأنه يختص بالثبات العدم صفة
والشكل اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج
إلى إثباته بالدليل : قال الامام الرازى ، إنه جهالة ، ولعلمهم أرادوا أنا بعد أن نعلم
أن صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات ، نحتاج إلى أن نبين أن للعالم صانعا ،
أى ذاتا تتصف بها ، كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه ، ومع ذلك نحتاج إلى
إثباته بالبرهان . وهذا قول صحيح ، إذ معناه أنه لا يصلح صانعا للعالم إلا من
هذه صفاته ، وبهذا التقدر لا يلزم وجوده في الخارج ، وماذا نقول فيمن يقول :
شريك البارى يجب اتصافه بهذه الصفات ، والا لم يكن شريكا له ، وأنه متمم .

المقصد السابع : الخال وهو الواسطة بين الوجود والمعدوم . وقد أثبتته
إمام الحرمين أولا ، والقاضى مناه وأبو هاشم من المعزلة . وبطلانه ضرورى
لما عرفت أن الوجود ماله تحقق ، والمعدوم ماله ليس كذلك ، ولا واسطة
بين النفى والاثبات ، ضرورة واتقانا ، فإن أريد نفى ذلك فهو منسطة ، وإن
أريد معنى آخر لم يكن النفى والاثبات متوجهين إلى معنى واحد . فيكون
النزاع لفظيا . والذى أحسبهم أرادوه حميانا يتأخم اليقين ، أنهم وجدوا مفهومات
يتصور عروض الوجود لها ، قسموا تحققها وجودا ، وارتقاعها عدما ، ومفهومات
ليس من شأنها ذلك ، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة ، فنحن نجعل العدم
للوجود سلب إيجاب ، ومع عدم مأكدة ، ولا ننازعهم في المعنى ولا في التسمية .
حجة المثبتين وجهان .

الأول : الوجود ليس موجودا ، وإلا زاد وجوده وتكمل له ، ولا معدوما ،

والا اتصف الشيء بنقيضه ، قلنا موجود ، ووجوده نفسه ، فلا يتحمل. أو معدوم ، وإنما يتنوع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو ، بأن يقال: الوجود عدم ، أو الوجود معدوم . أما بالنسبة فلا ، فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه .

الثاني : المواد مركب من اللونية وفصل يمتاز به ، وهو قابضية البصر فرضا فنقول : الجزءان إن وجدا وهما معنيان أى عرضان ، ثم قيام المعنى بالمعنى وسببطله . وإن عدها أو أحدها ، ثم تقرر المواد مع وجوده بالمعدوم ، وإنه محال ، قلنا : المختار أنهما موجودان . قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى ، قلنا نعم ولم قلّم إنه محال ؛ وحجتكم عليه سببطلها أو تمنع الملازمة ، لأن التمايز بينهما ذهني ، فليس في الخارج شيء هولوز ، وآخر هو القابض البصر يقوم به ، بل هولون ذلك اللون بعينه قابض للبصر . وسنزيد هذا شرحا في مكانه . فإن قيل : يلزم أن يكون للبسيط في الخارج صورتان متخايلتان ، وأنه محال بالضرورة ، قلنا : لا نعلم استحالة ، وإنما جزمك بذلك لأنك بالصور الخيالية ، كالمنقوش على الجدار ، والمتخايل في المرآة ، ولو علمت أن هذه الصور عقلية ، يلتزعا العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس ، وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات أقل أو أكثر ، والتلقه لمشاركات ومباينات بحسبها ، لم تستبعد أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخص ، وأخرى تطابقه وبني نوعه ، وأخرى يشاركها فيها المشاركون له في جنسه .

خاتمة : في تعريفات القائلين بالحال

الأول : أنهم قسموه الى معطل ، أى بصفة موجودة ، كما تملل المتحركة بالحركة ، والقادرية بالقدرة ، والى غير معطل ، نحو اللونية للمواد ، والعرضية للعلم .
الثاني : تناولوا بقوات متساوية وإنما تمايز بالأحوال . ويبطله أن القوتات

المتساوية لابد وأن يختص كل منها بمجال، فأما لا لأمر، وأنه ترجيح بلا مرجح، وأما لأمر، وذلك إما ذات، فالكلام في اختصاصه بالمرجعية، أو صفة، فالكلام في اختصاص الذات بها . وبالجملة ، فالاشتراك في القوات ، يوجب الاشتراك في الوازم ضرورة، وأما على رأينا فالذوات متخالفة ، وانها تفتك في الوازم ، وذلك غير ممتنع ، بخلاف العكس . وربما قال النافون للأحوال، بأن الأحوال تفتك في الحالية، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ؛ فالحالية زائدة على الخصوصيات، وانها حال فيتملص . وأجيب عنه بوجهين :

الأول : التزام التسلسل ورده الامام الرازي بأنه يسد باب إثبات الصانع وفيه نظر ، لجواز أن يمتنع التسلسل في الموجودات ، ولا يمتنع في الأحوال، كما لا يمتنع في الإضافات والصلوب .

والثاني : أن الأحوال لا توصف بالتمائل والاختلاف . وأجاب عنه بأن ذلك جهالة . وفيه نظر ، لأنهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة أو حالا ، وعلى كلا التقديرين لا يقوم إلا بالموجود ، فطلاقهما على الأحوال يكون بمعنى آخر . أجاب بأن الحال ليس حالا ، بل هو سلب، إذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما .

المرصد الثاني* في الماهية وفيه مقاصد

المقصد الأول : في تميز الماهية عما عداها ، لكل شيء حقيقة هو بها هو، وهي مغايرة لما عداها، سواء كان لازما لها أو مفارقا ، فالانسانية من حيث هي انسانية ليست إلا الانسانية ، فليمت موجودة ولا معدومه، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا شيئا من المتقابلات ، بل هذه أمور تنضم إلى الانسانية فتكون مع الوحدة واحدة ، ومع الكثرة كثيرة ، وعلى هذا قصص ، فاذا سلطنا بطرفي النقيض، وقيل: الانسانية من حيث هي إنسانية (١) أوليتم (١) ؟ كان الجواب

* تنبيه هذا المرصد غير مقرر حسب منهج سنة ١٣٣٦ لقانون رقم ٢٦

الصحيح أنها ليست من حيث هي هي (١) لا أنها من حيث هي ليست (١)
فإن تقديم السلب على الحثية معناه أنها لا تقتضى (١) وهو حق . ومعنى تقديم
الحثية على السلب أنها تقتضى لا (١) وهذا باطل ولو سلمنا أن المعدولتين فقيل : أهى (١)
أولا (١) ؟ لم يلزمنا الجواب . وإن قلنا قلنا لا هذا ولا ذلك فإن قيل الإنسانية
التي زُيد، إن كانت هي التي لعمرو، كان شخص واحد في آن واحد في مكانين ،
وإن كانت غيرها لم تكن الإنسانية أمرا واحدا مشتركا ، قلنا هي من حيث هي
ليست التي في زيد ولا غيرها، بل هما قيدان خارجان يلحقها بعد النسبة إليهما .
المقصد الثاني : الماهية إذا أخذت مع قيد زائد تسمى مخلوطة، وبشرط
شئ، ووجودها مما لا مربة فيه . وإذا أخذت بشرط الخلو عن الواحق سميت
مجردة وبشرط لا شئ، وأنها لا توجد في الخارج وإلا لحقها الوجود والتعين
فلم تكن مجردة ، وهل توجد في الذهن ؟ قيل لا ، لأن وجودها في الذهن
من العوارض ، وقيل توجد ، لأن الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم
نفسه ، ولا حرج في التصورات ، فلا يمتنع أن يعقل الماهية المجردة . وقيل إن
شرط تجردها عن الأمور الخارجية وجدت ، وإن شرط تجردها مطلقا فلا،
وفيه نظر ، فإن كونه موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية، إذ هي ما
جعلها الذهن قيدها فيه ، وهذا عرض له في نفس الأمر كونه في الذهن وبعد
وضوح الحق ، فلا نمنعك أن تسميها بالواحق الذهنية . وإذا أخذت الماهية
من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة والتجرد ، سميت مطلقة ، وبلا
شرط ، وهذه أعم من الأولين وقد وجدت إحدى قسميها وهي المخلوطة ،
ووجود الأخص مستلزم لوجود الأعم، فتكون هي أيضا موجودة .

المقصد الثالث : قال أفلاطون : يوجد من كل نوع فرد مجرد ازلى أبدي
قابل للمقابلات . واحتج عليه، بأن الإنسان قابل للمقابلات، وإلا لم يعرض له
فيكون مجردا عن الشكل ، وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له وإن التقابل

للمتقابلات الماهية من حيث هي هي ، وأما وجود فرد يكون قابلا لزيد وعمرو فضروري البطلان ، ولا يوجد في الخارج الا الهويات الجزئية . هذا ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المقول عنه ، وان عني به معنى آخر ، مثل ما أوله به بعض المتأخرين ، من أن لكل نوع أمرا مجردا يدبره ، وهو الذي يسميه رب النوع ، فذلك بحث آخر .

المقصد الرابع : الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع ، أو مركبة تقابلها ، وينتهي المركب الى البسيط ، لأن العدد ولو غير متناه فيه الواحد ضرورة ، وكلاهما يعتبر الى العقل تارة والى الخارج أخرى ، والمركب العقلي لو لم ينته الى البسيط لزم محال آخر ، وهو تعقل ما لا يتناهى ، وإنه محال ، فلا تكون الماهية المعقولة معقولة

المقصد الخامس : في تقسيم الأجزاء وهو من وجهين :

الأول : أنها إن صدق بعضها على بعض فتدخاله ، والا فتبناينة ، أما المتدخاله فان صدق كل منهما على كل أفراد الآخر فهما متساويان ، نحو الحساس والمتحرك بالارادة ، وإلا فبينهما عموم وخصوص إما مطلقا ، وحيثئذ : إما أن يقوم العام الخاص ، نحو الجسم الأبيض ، أو لا ، نحو الحيوان الناطق ، فان الناطق هو المقوم للعبوان ، وإما من وجه ، نحو الحيوان الأبيض ، وأما المتبناينة فاما أن يعتبر الشيء مع علة أو معلول ، أو ما ليس علة ولا معلولا ، والأول إما مع الفاعل نحو العطاء ، أو القابل نحو القطوسة ، أو الصورة نحو الألفطس ، أو الغاية نحو الخاتم ، فانه حلقة يتزين بها ، والثاني نحو الخساق ، والثالث إما متشابهة نحو أجزاء العشرة ، أو متخالفة ، اما عقلا ، كالجسم المركب من الهوى والصورة ، أو خارجا ، نحو الانسان المركب من النفس والبدن ، والخلقة المركبة من اللون والشكل .

الثاني : أنها إما وجودية أولا ، والأول إما حقيقية كما مر ، أو

إضافة نحو الاقرب ، أو ممتزجة نحو السرير ، والثاني نحو القديم ، فانه موجود لا أول له . واعلم أن هذه الاقسام فى الماهية أعم من أن تكون حقيقية أو اعتبارية . وأما اذا اعتبرنا الحقيقية فلا يكون أجزاؤها إلا موجودة والنسبة بينها قد تمتنع على بعض الوجوه

المقصد السادس : الماهيات هل هى جمولة أم لا ؟ ففیه مذاهب ثلاثة : -

الأول : أنها غير جمولة مطلقا . اذ لو كانت الانسانية بمجمل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم الجاعل انسانية . وسلب الشيء عن قسمه محال . والجواب : أنا لا نسلّم استحالة . فإن المعدوم دائما مسلوب عن نفسه دائما ، إنما المحال المعدول ، وحاصله : أن عند عدمه ترتفع الالهية رأسا ، لا أنها تنقرض مع اللا إنسانيه ، والمحال هو هذا الثانى ، والأول مما نقول به .

الثانى : أنها جمولة مطلقا ، إذ لو لم تكن الماهية جمولة ارتفع المجمولية مطلقا ، لأن ما فرض كونه مجمولا من وجودا أو موصوفية الماهية به فهو ماهية فى نفسه ، والجواب : أن المجمعول هو الوجود الخاص ، لا ماهية الوجود .

الثالث : المركبة جمولة بخلاف البسيطة ، لأن شرط المجمولية الامكان ، وأنه لا يعرض للبسيط ، فانه نسبة لا تتصور إلا بين شيئين . والبسيط لا شيئين فيه . وقد اعترض بأنه لو صح لم تكن المركبات جمولة . إذ ليس المركب إلا مجموع البسائط كما مر ، وأنه يقضى إلى نفي المجمولية بالسكية ، لا يقال : المجمعول الغضائما أو وجودها ، لأننا نقول ذلك أيضا له ماهية ، فهى إما بسيطة فلا تكون بمجمولة ، أو مركبة فيعود الكلام ، والحل أن البسيط له ماهية وجود ، فلعل الامكان يعرض للماهية بالنسبة الى الوجود ،

واعلم أن هذه المسألة من المداحض . وأننا زبدنا أن نثبت أقدامك بإشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ، ومنشأ المذاهب ، والحق لا يحتاج عن طالبيه بهذا ، فنقول : الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهنى وخارجى ، وجعلوا الماهية قابلة لها ولغيرها ، رأوا

العوارض ثلاثة أقسام : قسم يلحق الماهية من حيث هي هي ، أى مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية ، وذلك كالوجبة للأربعة ، فلو فرض أربعة غير زوج لم تكن أربعة ، وقسم آخر يلحق الوجود، أى الهويات الخارجية ، نحو التناهي والحدوث للجسم ، فإنه لا يلزم ماهيته بل وجوده . فإن من تصور جسما قديما أو غير متناه لم يكن متناقضا في نفسه ، ولا متصورا للجسم غير جسم ، وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الدهن ، نحو الذاتية والرضية والسكينة والجزئية ، فنبهوا على أن المجعولية إنما تلحق الهوية لا الماهية ، فلو تصور انسان غير معمول لم يكن لا إنسانا ، وأرادوا بالمجعولية الاحتياج الى التفاعل وقال بعضهم : وقد أرادوا بالمجعولية الاحتياج الى النير، أنها تلحق الماهية المركبة ، فالت الاحتياج الى جزئها يلحقها لنقص مفهومها قطعا .

وقال بعضهم : الماهية معمولة مطلقا ، وقد أرادوا عروض المجعولية لها في الجلة ، وأن عاقلا لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقررها في الخارج عن الفاعل ، إلا ما ينسب الى المعزله .

المقصد السابع : المركب إما ذات وإما صفة ، والاول يقوم بعض أجزائه ببعض آخر، وإلا استغنى كل عن الآخر ، فلم يحصل منهما ماهية متحدة . والثاني يقوم بثالث ، فلما أن يقوم أجزاؤه بذلك الثالث ، أو يقوم جزء منه بذلك الثالث ، ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به ، فيكون قيامه بالثالث بالواسطة .

المقصد الثامن : إنما يحكم بكون الماهية مركبة من أجزاء إذا علم أنها مفارقة لنيرها في ذاتي ومخالفة في ذاتي لا بأن يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض أو سلب لجواز كونه تمام ما هيتهما ، كأفراد البسيط تختلف بالتعينات ، ولا بأن يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض أو سلب . إذ البسيطان قد يمتلئان بصفة ثبوتية أو سلبية ، واعلم أن المشتركين في ذاتي إذا اختلفا في لوازم الماهية دل على

التركيب، لأن اللازم لا يستند الى ما به الاشتراك، وإلا كان مفتركا .

المقصد التاسع : لا بد من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض، إذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة، كالخجر الموضوع بجانب الانسان وأورد العسكر من الأحاد، والمعجون من المفردات ، وأجيب : بأن الجزء الصوري فيها محتاج الى المادى، والاولى أن يقال: اما المعجون فلا بد فيه من مزاج يستعقب كيميائيات، وأنه محتاج الى الأجزاء ، وأما العسكر فانه ماهية اعتبارية، والسلام في الماهية الحقيقية . ثم انه يجب أن تكون الحاجة بحيث لا تستلزم الدور . بأن محتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة ، وأما من جهتين لجأز، كما يحتاج الميولى من وجهه، والصورة من آخر، وسيأتى :-

المقصد العاشر : قال الحكماء: قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض فأحدهما علة للآخر، وليس الجنس علة للفصل، وإلا استلزمه ، فالفصل علة للجنس ، وأجيب عنه : بأن المحتاج اليه العلة الناقصة ، وأنها غير محتزمة ، فان أردت بالعلة التامة منعنا كون أحدهما علة ، والحاجة لا تستلزمه ، وأن أردت الناقصة ، فلعن الجنس علة للفصل، ولا يجب استلزامها ، انما المستلزم هي العلة التامة . قال الحكماء الجنس مبهم ، وإنما نحصله بالفصل . فهو علة له يحصله فى العقل ، لا أنه علة خارجية، وهذا بين ، فانه ليس المقدار أمرا معينا يقتضى به تارة كونه خطأ وتارة سطحا ، بل ثمة مقدار هو الخط ليس إلا ومقدار هو السطح ليس إلا ، نعم : المقدار مبهم فى العقل ، بل محتاج فى تحصيله الى أن يكون أحدهما . فالمراد يقتضى به لم تحصل له الصورة الخطية والسطحية .

وتقرر لك من هذا، أنه ليس بين الجنس والفصل تمايز فى الخارج ، كيف والأمر أن المتمايزان فى الخارج لا يمكن حمل أحدهما على الآخر فهو هو،

وإن كان بينهما أى اتصال فرضت ، ولزده زيادة تحقيق فنقول :
العام له مفهوم غير الخاص ، ويتحصل بالخاص فيكون له صورة . وهو بينهما
فى الخارج واحدة ، فزيد هو الانسان . وهو الحيوان . وهو الناطق . ولا
تعدد فى الخارج ، فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث أنه هو الناطق كان
هو الانسان ، وإذا أخذناه من حيث هو مفهوم غيره منضم إليه حصلت منهما
ماهية مركبة كان كل واحد منهما جزءا لها ، وإذا أخذناه من حيث هو هو
من غير اعتبار أنه ناطق بوجه أو غيره بوجه فهو المحمول ، ومعنى حله عليه
أن هذين المفهومين المتمايزين فى العقل هويتها الخارجية أو الوهمية واحدة
فلا تلزم وحدة الاثنين ، ولا حمل الشئ على نفسه ، وفرعوا على كلية الفصل
فروعاً أربعة : -

الأول : لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين ، وإلا كان
كل منهما علة للآخر ، وأورد عليهم الحيوان والناطق ، فانه جنس للانسان .
والناطق فصل له يميزه عن القرس ، والناطق جنس له ، والحيوان فصل له يميزه عن
الملك ، وأجابوا عنه : بأن المراد بالناطق إن كان هو الجوهر الذى له النطق فانه
ليس مشتركا بل مختلفا بالماهية فيهما ، وإن كان هو هذا العارض لم يكن فصلا .
الثانى : الفصل القريب لا يتمدد ؛ فلا يكون لشيء واحد فصلان قريبان ،
والا اجتمع على المعلول الواحد مملتان مستقلتان ، ويكفيانا فى ذلك أن الفصل
القريب هو تمام الجزء المميز ، ولو أردنا المميز من جميع ماعداه لم يمتنع
الثالث : لا يقوم فصل إلا نوعا واحدا وإلا فللبسيط أثران .

الرابع : وهو فرع الثالث المتقدم . أنه لا يقارن إلا جنسا واحدا ، وإلا
فللبسيط أثران ، وكل ذلك ضمه ظاهر ، ويظهر حقيقته مما تضمنه
المقصد الحادى عشر : الماهية تقبل الحركة دون التعيين فهو غيرها ،
م - • المواقف

وقد اختلف في التمين هل هو وجودي أم لا ؟ فذهب المحققون إلى أنه وجودي ، لأنه جزء المعين الموجود وجزء الموجود موجود ، وقد قال بعضهم : إن أردت بالمعين معروض التمين ، فلا نسلم أن التمين جزؤه بل هو عارضه ، أو المجموع فلا نسلم أنه موجود ، والجواب : أن المراد بالمعين هو الشخص مثل زيد ، ولا ريب في وجوده ، وليس مفهومه مفهوم الانسان قطعاً ، وإلا لصدق على عمرو أنه زيد ، فإذا هو الانسان مع شيء آخر نحميه التمين ، فيكون ذلك الآخر جزء زيد فيوجد ،

واعلم أن نسبة الماهية إلى الشخصيات كنسبة الجنس إلى القصور ، بيد أنه لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل مقابلة للصورة الأخرى ، والأشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهويتها ، وقد احتج الامام الرازي بأنه لو كان عدمياً لكان إما عدماً مطلقاً وإنه ظاهر البطلان ، وإما عدماً لتعين آخر ، فذلك الآخر إن كان عدماً فهذا عدم العدم فهو وجود ، وإن كان وجوداً وهذا مثله فهو وجود ، والجواب : لا نسلم أنه لو كان عدمياً لكان عدماً ، بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له نحو السواد ، لأن يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه . وهو أهم من الموجود ، لجواز وجودي لا يمرض له الوجود أبداً ، ويقرب من هذا ما قيل إنه عرض من شأنه الوجود ، وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر ، أو مالم يسعدم فيكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية ولا قائل به ،

وأما المتكلمون فقالوا : التمين أمر عدمي لوجهين : -

الأول : لو كان وجوداً لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها ، وتميزها موقوف على انضمامه إليها فيدور ، وأجيب عنه : بأن الماهية تمتاز بذاتها لا بانضمام التمين

إليها ، وفيه نظر . . إذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة أخرى ، بـذلك
إنما يكون بالتمين .

الثاني : لو كان موجودا لكان معينا : فهو مشارك للتعينات في كونها تعينا ،
وتمتاز عنها بتعين فيتسلسل ، وأجيب عنه : بأن كونه تعينا عارض للتعينات ،
والمحوج إلى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية ، وفيه نظر . . لأن كل
تعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة ، سواء كان له ما يشاركه في نوعه أم لا ،
وتعينه غير ماهيته . لأنه لا يـلـبـل الشركة ويتم الدليل ،

والحق أن الدليلين يـبـنـيان على كون التعين أمرا منضما إلى الماهية في الخارج
ممتازا عنها ، وقد علمت أنه نفس الهوية . وهذا هو الذي حاول المتكلمون
هيه ، فإذا النزاع لقطي .

المقصد الثاني عشر : قال الحكماء : التمين إن علل بالماهية إما بالذات أو
بواسطة ما يلزمها أن تحصر نوعها في الشخص ، وإلا فلا يعلل بما يحمل فيها ، لأنه
فرع تعينها ، ولا بما ليس حالا ولا محلا لها ، إذ نسبتها إلى الكل سواء ، بل
بمحلا فيجوز تهـددها بتعدد القوابل ، إما بالذات وإما بسبب إعراض تكتنفها ،
وبنوا على هذا أن مالم يس بمادى ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر في
الشخص ، والنفوس الانمائية إنما تعددت وإن لم تكن مادية لتعلقها بالمادة
تعلق التدبير والتصرف .

قال بعض الفضلاء : فالقابل إن كان تفخضه بماهيته انحصر نوعه في
شخصه ولم يقولوا به ، بل تعينه عندهم بصورته ، وإن كان بما حل فيه ثم الدور .
وإن كان قابل آخر ثم اتصل له . . وأجواب : بأن تعينه بأعراض لـحقـه
لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية لا يجدى قـمـعا ، لأنهم لما جوزوا تعينه بما
حل فيه ، فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك ، ومنهم من

جعل هذا دليلا على أن التمين ليس وجوديا ، وقد يقال : التمين معناه أنه ليس غيره وهو سلب ، ومنع بأن هذا لازم .

المرصد الثالث في الوجوب والأمكان والامتناع . وفيه مقاصد

المقصد الأول : تصوراتها ضرورية ، ومن رام تعريفها لم يزد على أن يقول
الواجب ما يمتنع عدمه . أو مالا يمكن عدمه ، فإذا قيل له وما الممتنع ؟ قال :
ما يجب عدمه . أو مالا يمكن وجوده ، أو إذا قيل له ما الممكن ؟ قال : مالا يجب
وجوده ولا عدمه . أو مالا يمتنع وجوده ولا عدمه ، فيأخذ كلا من الثلاثة
في تعريف الآخر ، وإنه دور ظاهر ، لكن أظهرها الوجوب ، لأنه أقرب
إلى الوجود ، واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص .
وهي ثلاث ، فالأولى استغنائها عن الغير ، الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده ،
الثالثة الشيء الذي يمتاز به الذات عن الغير ، وهي أمور متلازمة لكنها متغايرة
في المفهومية ، فافهم هذا ، وليكن هذا على ذكر منك فيما يرد عليك من
أحكامه ، وكذا الأمكان .

المقصد الثاني : أن هذه الأمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج ، وأما

الوجوب فلوحيين : —

الأول : أنه لو وجد فإن كان ممكنا والواجب إنما يجب به ، فلا أولى أن
يكون ممكنا ، وإن كان واجبا كان له وجوب وتلسل ، وجوابه : قد يكون
وجوب الوجوب نفسه ، وبحاج عنه : بأنه قد يكون ممكنا ، ولا يلزم من إمكانه
إمكان الواجب ، وقولك به يجب الواجب . قلنا : ممنوع . لعدم التغاير ،
فإن الواجبية والوجوب واحدة . فليس ثمة علة ولا معلول .

الثاني : وهو الأقوى . أنه لو كان موجودا غاما نفس الماهية ، وبطله
أنه نسبة ، وإما زائد وسبطله ، ومن منع كونه نسبة ، فله أراد ما تتميز به

الذات ، فإنه تعالى متميز بذاته لا بعفة تسمى الوجوب ، وأما الأماكن فلهاذا الوجه بعينه ، ووجه آخر وهو أنه سابق على الوجود ، والصفة الثبوتية متأخرة عنه ، وربما يستعمل هذا في الوجوب ، لأن إيجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ، ويكتفينا امتناع تأخره .

ضابط : إن كل ما تكرر نوعه ، أى يتصف أى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى ، وإلا لم التسلل ، نحو القدم فإنه لو وجد لقدم ، والحادث ، فإنه لو وجد لحلت ، والبقاء ، فإنه لو وجد لبقي ، والموصوفة ، فإنها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها ، والوحدة ، فإنها لو وجدت لكانت واحدة ، والتميز ، فإنه لو وجد لكان له تميز ، وعلى هذا . والمنع مذكرونا ، وكذا كل مالا يجب تأخره عن الوجود ، كالوجود والحادث . والذاتية . والعرضية . وأمثالها ، فهذا ضابط أعطينا كهنا هذا لمؤنة التكرار عننا فاحتفظ به . واعلم أن هذه غير الوجوب والأماكن والامتناع التى هى جهات القضاء وموادها ، وإلا لكانت لوازم الماهيات واجبة لقواتها ، فإذا قلنا : الزوجية واجبة للأوئمة فنحنى به وجوب الحل . وامتناع الاتسكك ، وهذا غير الوجوب الذاتى ، وقد زعم بعض المجادلين : أنها أمور وجودية لوجوه .

الأول : الوجوب لو كان أمرا عديا لم يتحقق إلا باعتبار العقل له ، والثالث باطل ، فإن الواجب واجب فى نفسه سواء وجد فرد أم لا ، بل ولو فرض عدم العقول كلها ولم يخرج الواجب عن كونه واجبا ، والجواب النقض بالامتناع والعدم .

الثانى : أن هيضة اللاوجوب وهو عدى ، لصدقه على الممتنع فهو وجودى وإلا لم ارتفع النقيضين . والجواب النقض بالامتناع ، لأن قضيضة عدى لصدقه على المعدم الممكن ، وتحقيقه أن ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال . واما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا .

الثالث : - وهو لا ينسبنا - أن إمكانه لا ، ولا إمكان له واحد ، فلو كان الامكان عديميا لم يكن الممكن ممكنا ، وهو قريب من الأول ، والنقض هو النقص ، بل لك ملدها في كل ما حاولت إثبات كونه وجوديا . ولو شئت نفي شيء فقل هو إما وجودي أو عديمي وكلاهما باطل : أما كونه وجوديا فبديل كونه عديميا ، أو لأنه لو وجد لكان إما زائدا أولا ، وبطل كل بديل نافي ، وأما كونه عديميا فبديل كونه وجوديا ، وكذلك كل مفترق يمكنك نفيه بنفي قسميه ، وأذهيين متقابلين فيه ، وكثير من شبه القوم من هذا القبيل فنتركها ، لأنه عندك بعد الوقوف على المأخذ العام إيرادا وإبطالا على طرف الختام .

المقصد الثالث : في إجماع الواجب لذاته وهي أربعة .

أحدها : أنه لا يكون واجبا بالغير ، وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه ، فلم يكن واجبا لذاته .

وثانيها : أنه لا يكون مركبا لاني الخارج ولا في القهر وإلا احتاج إلى جزئه ، وجزء الشيء غيره ، والاحتاج إلى الغير ممكن . لا يقال : ممنوع ، بل الاحتاج إلى العلة هو الممكن ، وجميع أجزائه هي ذاته ، فلا يخرج الاحتياج إليها عن كونه وجوده لذاته ، لأننا نقول كل واحد من أجزائه ليس ذاته ، فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير فأفيا في وجوده .

وثالثها : لو كان وجوديا لم يكن زائدا على ماهيته ، وإلا لكان محتاجا فيكون ممكنا ، ويمل بها لامتناع تعليله بغيرها ، والم يجب المعلول عن علته لا يوجد . ومالم يجب العلة لا يجب المعلول عنها ، فيلزم وجود الماهية قبل وجودها . هذا خلف لا يقال هذا معارض بأنه نسبة ، والنسبة متأخرة عن المنتعنين قطعاً ، لأننا نقول : وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور ، وهو كونه موجودا .

ورابعها : أنه لا يكون مشتركا بين اثنين ؛ لأنه نفس الماهية ، والمشتركان في الماهية لا بد أن يتمازوا بتعين ، فيلزم تركبهما وأنه محال . لا يقال : لانعلم : أنه نفس

الماهية: لأننا نقول: المدعى أنه لا يكون وجوديا مشتركا، وقد بينا أنه لو كان وجوديا كان نفس الماهية :

المقصد الرابع : في أبحاث الممكن لقائه وهي أربعة :

أحدها : قال الحكماء الامكان محوج إلى السبب، وفي إثباته منهجان :
الأول: دعوى الضرورة. فان الممكن ما يتساوى طرفاه، ومضى كونه محوجا إلى السبب، أنه لا يترجح أحد طرفيه الا لأمريجج أحدهما على الآخر، والحكم بعد تصورها ضروري تجزم به الصبيان ، بل مركز في طباع البهائم ، ولذلك تنفر من صوت الخشب . قلنا : ذلك لحدوثه لا لامكانه ، فان قيل : لو كان ضروريا لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق ، ولم يختلف فيه العقلاء . قلنا : قد مر جوابه . وإن قيل أ كثر العقلاء قالوا بخلافه ، فلهيكون في تخصيص الله العالم بوقته، والنافون للعرض في تخصيص كل فعل بحكم، والمعتلة في تعلق القدرة بالشئ، مع أن نسبتها إلى الضدين سواء ، وفي اختلاف القوات في الصفات مع تساويها . والحكماء في اختصاص الفلك بالحركة إلى جهة وعلى قطبين ، واختصاص السكواكب بمواضعها ، واختصاص طرفي المتمم بمقدارهما ، قلنا : يلزمهم ذلك ولا يلزمونه ، بل يحتالون للجواب؛ قوية كانت الأجوبة أو ضعيفة ، فركز في عقولهم بطلانه ، وسنفصلها .

الثاني: الاستدلال عليه وفيه طرق:

الطريق الأول الماهية مقتضية للتساوي، فلو وقع أحدهما للمرجح كان راجعا وهو خلاف المفروض . قلنا: إنما يناقضه اقتضاء القات له، لاحصوله لالة .

الطريق الثاني—واختاره الامام الرازي — لا بد قبل الوجود أن يترجح طرف، والترجح صفة وجودية ، فله محل، وليس هو الآخر، وإلا كان موجودا قبله فهو المؤثر . قلنا: لانسلم، بل يترجح مع الوجود، وأيضا: فالترجح صفة الوجود فلا يقوم بشيء .

الطريق الثالث له ، قد بناء على قول الفلاسفة أنه بمتنع هدم الزمان قبل وجوده أو بعده، والافيزمان، ويجتمع الوجود والعدم، فهو واجب، وأنه ممكن لداته ، تركبه من آفات منقضية ، فوجوبه بالغير، ولا يخفى أنه لا تثبت الدعوى الكلية فالألم الميتاء هو الأول . وشبه المنكرين عدة :

الأولى : التأثير اما حال الوجود وهو محال، لأنه إيجاد الموجود . واما حال العدم وهو باطل، لأنه جمع للتعيين، ولأنه تقي محض فلا يصلح آراء، ولأنه مستمر فلا يمتد إلى مؤثر الوجود . والجواب أن المحال إيجاد ما هو موجود بوجود قبل، والا فلا إيجاد للموجود، ولو صح ما ذكرتم ثم ألا يحدث صفة أصلاً كهذه المخونة وهذا الصوت . والحل أن ذلك ضرورة بشرط المحمول، وهو لا ينافي الامكان الداني .

الثانية : التأثير اما في الماهية أو الوجود أو الموصوفية به ، وقد بطلت، والجواب : أنه في الوجود أي في الهويات كما مر . وأيضا فينبى الحدوث . الثالثة : الحاجة والمؤثرية لو وجدنا تسلسل . والجواب : أنه لا يلزم من كونهما اعتباريين اتغاؤهما، بمعنى ألا يكون الشيء محتاجا ومؤثرا كالامتناع والعدم . فان قيل: لو ثبتنا قاما وجوديتان وإما عدميتان، ويبطل كل بما عرفت فقد عرفت الجواب، والنقض بحاله .

الرابعة : لو أحوج في الوجود لأحوج في العدم لاستواء نمبتهما اليه ، لكن العدم تقي محض لا يصلح أثرا . والجواب: أن العدم ان صالح أثرا بطل دليلكم، والا منعنا الملازمة للفرق البين بوهو أن الوجود يصلح أثرا دون العدم، وان سلطنا، فلا نعلم أن العدم لا يصلح أثرا لشيء ؛ فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة . لا يقال: لو جاز استناد العدم اليه لجاز استناد الوجود اليه، وأنه ينفى الحاجة الى وجود المؤثر ، لانا نقول: اذ الضرورة تحكم بجواز ذلك وامتناع هذا فلا تصح الملازمة .

الخامسة : لو كان المحوج هو الامكان، لأحوج حال البقاء لثبوته حيثذ
فانه لازم للماهية، والتالى باطل ؛ لأن الحاصل به إن كان نفس الوجود وأنه حاصل
قبله ثم تحصيل الحاصل، وإن كان أمرا متجددا لم يكن موجبا للباقي بل لأمر
آخر . لا يقل تأثيره في بقائه لا في ذاته، لأننا نقول: الذات ممكنة حال البقاء
فتبقى بلا مؤثر . والجواب: أنه ليس تحصيليا للحاصل، ولا لمتجدد، بل دوامه
لدوامه . فان سمى الدوام متجددا صار تقنيا .

السادسة : لو كان للحوادث مؤثر فاما قديم فيلزم حدوثها بلا سبب؛ وإما
حادث فيتسلسل، قلنا: مختار عندنا، والترجيح للداع غير الوقوع بلا سبب .
السابعة : جملة الحوادث لا علة لها، وإلا فاما حادثة فتكون داخلة في الجملة
وهى خارجة عنها، وإما قديمة فصدورها لا لمؤثر . والجواب: أنها ذهنية .

الثامنة : دعوى الضرورة في قدرة العبد، وفي قضية المهارب من الصبح .
والجواب ماقد عرفت

خاتمة : قال المتكلمون: المحوج هو الحدوث، وقيل الامكان مع الحدوث،
وقيل الامكان بشرط الحدوث، وقيل الكل ضعيف، لأن الحدوث صفة للوجود،
فيتأخر عن الوجود، وهو متأخر عن تأثير العلة، المتأخر عن الحاجة المتأخرة
عن علة الحاجة، فيلزم تأخره عن نفسه بمراتب ، ولا يخفى أنه مغالطة ؛ لأنهم لم
يريدوا إلا أن حكم العقل بالحاجة للملاحظة الحدوث، لا أن الحدوث علة في
الخارج فيوجد، فتوجد الحاجة .

وثانيها: الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى به لقائه . ومنهم من جوز ذلك،
فقال طائفة: العدم أولى بالممكنات الميالة كالحركة والزمان، وأنه باطل، لأن الطرف
الآخر إن امتنع كان هذا واجبا، وإلا فاما أن يقع بلا علة وإنه محال، لأن المساوى
لما امتنع وقوعه بلا علة فالرجوح أولى . وإما بعلة، فهذا يتوقف على عدم تلك
العلة ضرورة ، فلا تكون الأولوية لقائه، بل مع انضمام ذلك إليه ، والمتروض

خلافه . فان قيل ، فيكفى في الوجود عدم سبب العدم ، وإنه يغنى عن وجود المؤثر . قلنا : سبب العدم عدم ، فعدمه وجود . وبحصل المطلوب .

وثالثها : أن الممكن لا يحتاجه إلى العلة ، وكون الأولوية غير كافية ، فلم يجب لم يوجد ، وهو وجوبه السابق . ثم أنه إذا وجد فيشرط الوجود يمتنع عدمه ، وأنه وجوبه اللاحق ، فله وجوبان ، وهما بالنزاع ، فلا ينافيان الامكان الثاني .

ورابعها : أن الامكان لازم للماهية ، وإلا جاز خلق الماهية عنه ، فينقلب الممكن ممتمعا أو واجبا أو بالعكس ، وإنه ينفي الأمان عن الضروريات . وربما يحتج عليه بأن حدوث الامكان إما لأمر ، وهو ممكن فيتسلسل ، أولا فيلزم نفي الصانع . أو نقول : حدوثه إن توقف على حادث تسلسل ، وإلا فاختصاصه بذلك الوقت بلا مرجح . والحق أن الدعوى أظهر من الدليلين ، وربما يفشل عليه بأن حدوث العالم غير ممكن في الأزل ، ثم يصير ممكنا فيما لا يزال ، وكذا فاعلية الباري تعالى ، وأيضا فيحدث مع الوجود امتناع المقدورية بعد إمكانه ، والجواب عن الأول : أن أزلية الامكان ثابتة ، وهي غير إمكان الأزلية . وعن الثاني : أنه أمر اعتباري ، وغير الامتناع الثاني ، مع أن الباقي مقدور .

المقصد الخامس : في إبحاث القديم وهي أمران :-

أحدهما : أنه لا يستند إلى القادر المختار اتفاقا ، والحكماء إنما أسندوه إلى التفاعل لاعتقادهم أنه موجب بالذات . والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا لم يمنعوا استناده إليه . فالعاصل : جواز استناده إلى الموجد اتفاقا ، بأن يدوم أثره بدوام ذاته ، ويمتنع استناده إلى المختار اتفاقا ، لأن فعل المختار مسبوق بالقصد إلى الإيجاد ، وأنه مقارن لعدم ضرورة ، فزاعهم طائد إلى كون التفاعل موجبا أو مختارا . ولقد عثرت في كلام القوم على منع الأمرين . أما استناده إلى المختار فجزءه الآمدى وقال : سبق الإيجاد قصدا كسبق الإيجاد إجمالا ، فكما أن ذلك سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا ، ولا فرق بينها فيما يعود إلى

الحقيق واقتضاء التقدم . وأما استناده إلى الموجب القديم ، فنعى الامام الرازى لأن تأثيره فيه ، إما فى حال بقائه . وفيه إيجاد الموجود ، وإما فى حال عدمه أو حدوثه ، وعلى التقديرين يكون حادثا . فإن قلت : قد يحتاج بالضرورة فى البقاء كالمعلول إلى علته والمشروط إلى الشرط والعالية إلى العلم . وإذ قد يراد بقاء الشيء على وجوده وهو نفس وجوده فى الزمان الثانى ، وإلا فلا بد أن يكون موجودا حالا فى ذلك الزمان وتسلسل ، وعلى عدمه . ثم إنه معارض بوجوده :

الأول : العدم يناقى الوجود والتعالية ، فلا يكون السابق منه شرطا له .
الثانى : هو حال البقاء ممكن ، لأن الامكان لازم والخوج إلى العلة هو الامكان
الثالث : أبطلنا كون الحدوث شرطا للعالية

الرابع : الواجب تعالى لو استجمع فى الأزل شرائط المؤثرية ، قدم أثره ، وإلا توقف على حادث وتسلسل .

الخامس : الامكان محوج فى العدم لا مرء ، وإنه لا أول له .

السادس : زوجية الأربعة معطلة بذاتها دائمة معها . فلنا : دليلنا أقوى ، لأن المؤثر حال البقاء إما لا أثر له ، أو هو تحصيل الحاصل كما مر ؛ وقد عرفت ما فيه ، بل الجواب : أما عن دعوى الضرورة فالنعم ، وحكاية المعلول والشرط فرع ثبوتها ولا تقول به . والعالية نفس العلم ، وأرادتنا غير مؤثرة ، فالذلك جاز تعلقها بالموجود ، وأما عن المعارضات :-

فمن الأولى : أن الشرط كونه مسبوقا بعدم وهو غير العدم السابق وعن الثانية : أن الكلام فى الباقي الذى لا أول له ، وما ذكرتم فيه معاصرة ، وفى غيره لا يقيد .

وعن الثالثة : أن العقل يحكم بأن التقديم لا يحتاج ، ولا يجب كون الحدوث شرطا .

وعن الرابعة : أنه مستجمع لشرائط القاعدية ، لكنه مختار فلا يلزم قدم أثره .
وعن الخامسة : أن استناد العدم الى العدم وهي لا حقيقة له في الخارج
وعن السادسة : مثله .

وثانيهما : أنه يوصف به ذات الله تعالى اتصافا ، وصفاته عند الاشاعرة .
وأما المعزلة فأذكروه لفظا . لكن قالوا به معنى ، فانهم أثبتوا له احوالا
أربعة لا أول لها هي : الوجود . والحياة . والعلم . والقدرة ، وأبو هاشم
خامسة علة الأربعة وميزة للذات هي الألوهية كذا قال الامام الرازي ، وفيه
نظر . . لأن التقديم موجود لا أول له ، وهذه أحوال ، احتج المعزلة بأن
القول بقدماء متعددة كفر اجماعا ، والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا صفات
ثلاثة قديمة معها أقانيم . وهي العلم والوجود والحياة ، فكيف من أثبت
سبعة أو أكثر ، والجواب . أنهم إنما كفروا لأنهم أثبتوها ذوات ، وان
تحاشوا عن التسمية بالقنوات ، فانهم قالوا بانتقال أقنوم العلم إلى المسيح ، والمستقل
بالانتقال لا يكون إلا ذاتا ، وسيأتيك في بحث الصفات تنمة لهذا الكلام .
وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين ، وجوزه
الحكماء اذ قالوا : العالم قديم ، وأثبت الحرثانيون من المجوس قدماء خمسة ،
اثنان مالمات حيان ، وهما الباري والنفس ، وثلاثة لا طائلة ولا حية ، هي :
الميتون والقضاء والدم ، وستقف على مأخذهم في أثناء ما يرد عليك

المقصد السادس : في ابحاث الحدوث .

أحدها : أن الحادث هو المبوب بالعدم ، أي يكون عدمه قبل وجوده ،
فيكون له أول هو معدوم قبله ، وقيل هو المبوب بالنفي ، فيكون أعم ،
إذ المعلول القديم إن ثبت كان حادثا بهذا المعنى ، قال الحكماء : الممكن لذاته
غير مقتضى للوجود ، ولغيره مقتضى له . وما بالذات مقدم على ما بالنفي ، فإذا
لا وجوده لم يدم على وجوده بالذات ، وهو الحدوث الثاني ، ويرد عليه : أن

عدم اقتضاء الوجود لا يوجب اقتضاءه لذاته العدم ليكون عديمه سابقا ، نعم :
لا اقتضاء الوجود والعدم سابق على اقتضاء الوجود ، هذا إذا قلنا الوجود
غير المساهية

نكتة : الحدوث لا يعقل إلا بمبق أمر عليه ، فهو إما عديمه أو أمر
آخر ، وإنما اختلف تفسيره نظرا اليه .

وثانيها : أنه قال الحكماء : الحدوث بمعنى المبتوية بالعدم يستدعي
مادة ومدة ،

أما المادة فلأنه قيل وجوده ممكن ، والامكان وجودي يستدعي محلا
موجودا ، وليس نفسه إذ لا يوجد قبل وجوده ولا منفصلا ، كقدرة القادر
مثلا ، فلها معللة بالامكان متأخرة عنه ، فهو متصل به ، وهو المادة ، فان
قبل . الامكان امر اعتباري كما سبق وأنهم معترفون به ، قلنا : المراد بهذا الامكان
هو الامكان الاستعدادي ، وأنه غير الامكان القائي ، وتحقيقه : أن الممكن إن
كنى في صدوره عن الواجب تعالى امكانه دام بدوامه ، وإلا احتاج الى شرط ،
فإن كان قدما دام أيضا ، وإن كان حادثا احتاج الى آخر . وهلم جرا ، فمتوقف
كل حادث على حادث ، فهي اما موجودة معا ، وهو باطل لما سبقت ، ولأن
ذلك المجموع يحتاج الى شرط آخر ، فيكون داخلا خارجا وإنه محال ، وإما
متعاقبة ولا بد لمن محل يختص به ، والا كان اختصاصه بمحدث دون حادث آخر
ترجيحا بلا مرجح ، فإذا له استعدادات متعاقبة ، كل واحد منها مسبوق
بآخر لا الى نهاية ، وكل سابق شرط للاحق ، ومقرب للاحقة الموجدة الى الملول
بعد بعدها عنه ، وهو المسمى بالامكان الاستعدادي ، وإنه أمر موجود للثبوت
بالقرب والبعد ، فإن استعداد النطقة للأنسان أقرب من استعداد العناصر له ،
ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف ، فإذا هو أمر
وجودي ، ومحل هو المادة ، وهذا مبني على أصلهم القاسد ، وهو نفي القادر المختار .

وأما المدة فلو جبين : -

الأول : إن هذه الاستعدادات بعضها مقدم على بعض تقدما لا يجمع المتقدم فيه المتأخر، وهو التقدم الزماني .

الثاني : أن عدم الحادث ، يتقدم على وجوده ضرورة ، والتقدم ليس نفس وجوده لعرضه للعدم ، ولا نفس عدمه ، لأن عدمه قبل كعدمه بعد ، وبسر قبل كبعد ، فإذا هو أمر زائد وهو الزمان ، وجوابه . أنا نمنع كون التقدم أمرا وجوديا ، فانه يعرض للعدم كما اعترفت به ، والوجودى لا يعرض للعدم ، بل هو أمر اعتبارى ، والحاكم بثبوته الوجودى ، وحكمه مردود كإثباته بالبارى ، وكون كل مرتى مقابلا أوفى حكمه .

المرصد الرابع^{*} فى الوحدة والكثرة : وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : الوحدة تساقق الوجود ، وكل وجود له وحده حتى الكثير ، فإن العشرة واحدة من العشرات ، وهو لا يمنع تقابلها ، فأنهما لم يعرضا لشيء واحد ، نعم . عرض الوحدة للكثرة لا للكثير ، ولأجل ذلك ظن بعضهم أنها نفس الوجود . وببطله أنه لو كان الوجود نفس الوحدة لكثف التفريق إعدامها ، وإنه باطل ، إذ ليس شق البعوض بأبرته البحر الأخضر إعدامها له ، وإيجادا لبحرين آخرين ضرورة ، والمجوز لذلك مكابر لا يخاطب ، وأيضا فالوجود يجمع الكثرة ، والوحدة لا تجمعا ، فالكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد وذلك دليل التغاير ، وهى مغايرة للماهية ، لأنها من حيث هى تقبل الكثرة ، ومع الوحدة تأباها ، والكثرة غير الماهية لمثل ذلك وغير الوجود ، وإلا يلزم كون الجمع إعدامها .

المقصد الثانى : قد اختلف فى وجودها ، فأثبتته الحكماء وأنكره المتكلمون وقد اختلفت على المأخذ ، ويخص الوحدة هنا أنه لو كانت عدما ، لكان عدم الكثرة ،

* تنبيه هذا المرصد غير مقرر حسب منهج سنة ١٣٦٦ لقانون رقم ٢٦

فالكثرة اما وجوديه والوحدة جزؤها، فتكون موجودة ، وأما عدمية فتكون الوحدة عدما للعدم ، فتكون ثبوتية ، والجواب ماسبق .

المقصد الثالث : مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية ، لأنها لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص ، ولأن الوحدة متقدمة على الكثرة فلا تكون متضاربة ولا ضدًا لها ، ومقومة فلا تكون عدما ولا ضدًا ، بل بينهما مقابلة بالعرض ، وذلك لاضافة عرضت لهما ، وهى المكيالية ، والمكيالية ، فمن الواحد مكيال للعدد ، وماد له ، والعدد مكيل بالوحدة ومعدول بها ، والشئ من حيث انه مكيال لا يكون مكيالا وبالعكس .

واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشئ لا ينقسم إلى أمور تشاركه فى الحقيقة ، والكثرة بكون الشئ بحيث ينقسم إلى أمور تشاركه فى الحقيقة ، ولا يحى أن تقابلها بالسلب والايجاب ، وأنه تقابل بالذات ، إلا أن تجعل الأمرين يتبعهما ذلك ولم يثبت ، ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه ، لا مفهوم الواحد والكثير .

المقصد الرابع : مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية لاختلافها بالقوازم ، كالصمم والمنطقية ، وتقوم كل عدد بوحدهاته لا الاعداد التى فيه ، فالعشرة بمجموع وحدات مبلغها ذلك ، وقال أرسطو : إنها ليست ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة ، لامكان تصور العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد ، بل هى عشرة مرة واحدة ،

المقصد الخامس : فى أقسام الواحد، وهو إما أن لا ينقسم وهو الواحد بالشخص . أو ينقسم وهو غيره ، وإنه كثير وله جهة وحدة فهو واحد من وجه ، أما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة فهو الواحد الحقيقى ، وهو إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم فالوحدة ، وإن كان ، فاما ذو وضع وهو النقطة ، أولاً، وهو المتعارف ، وإن قبل القسمة ، فاما إلى أجزاء متشابهة، وهو

الواحد بالاتصال ، كالماء الـ احد ، أو إلى مختلفة وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد ، والواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع ، وواحد بالموضوع عند من يقول بالمادة ، وإنه يقال لمعددين يتلاقيان عند حد ، ولجسمين يلزم من حركة كل حركة الآخر .

وأما الواحد لا بالشخص فجهة الوحدة فيه إما ذاتية للكثرة ، فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع ، أو جزؤها ، فان كان تمام المشترك فهو الواحد بالجلس ، وإلا فالواحد بالفصل ، وإما مارض وهو الواحد بالعرض ، إما بالموضوع كما يقال الضاحك والكاتب واحد فالإنسانية ، أو بالمحول كما يقال : القطن والتلج واحد في البياض ، أولا كما يقال : نسبة النفس الى البدن ، هو نسبة الملك الى المدينة ، وقد يسمى الواحد بالنسبة ، وأنت تعلم أن قول الواحد على هذه الأقسام بالتشكيك ، وأياها أولى ، فتكون مختلفة بالحقيقة ، فلا يجب اشتراكها في الحكم ، فنها ما هو وجودي ، ومنها ما هو اعتباري ، ومنها ما هو زائد ، ومنها ما هو نفس الماهية ، ومنها ما هو جزؤها ، وكذلك سائر الاحكام . فتنبه له .

المقصد السادس : الوحدة تنوع بحسب ما فيه ، ولكل نوع اسم ، ففي النوع مماثلة . وفي الجنس مجانمة ، وفي الكيف مشابهة ، وفي الكم مساواة ، وفي الشكل مشاكلة ، وفي الرشم موازاة ومحاذاة ، وفي الاطراف مطابقة ، وفي النسبة مناسبة ،

المقصد السابع : الاثنان هما الثيران ، وقال مشايخنا : بل الثيران موجودان جاز اتصاكما في حيز أو عدم ، فخرج الاعداد ، إذ لا تمايز فيها ، والاحوال إذ لا تثبتا ، ومالا ينفك كالصقة مع الموصوف ، والجزء مع الكل فانه لاهو ولا غيره ، وفي حيز أو عدم ، ليشمل المنحيز وغيره ، وأورد عليهم المضافان ولا يلزمهم ؛ فانهما غير موجودين . ولكن يرد عليهم الباري مع العالم ،

لامتناع انفكاك العالم عن البارى . لا يقال : يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود ، والعالم عن البارى فى الحيز ، لأننا نقول : لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته ، والجزء عن الكل فى الوجود . فقول : المراد جواز الانفكاك تمعلا ، ومنهم من صرح به ، ولا يمتنع تعقل العالم بدون البارى ، ولذلك يحتاج إلى الأدبات

واعلم أن قولهم لاهر ولا غيره مما استبعده الجمهور ، فإنه إثبات الواسطة ، ومنهم من اعتذر بأنه نزاع لغوى ، ولا يمتنع التسمية والحق : أن مرادهم لاهو بحسب المفهوم ، ولا غيره بحسب الهوية ، كما يجب أن يكون فى الحمل . ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا . يكون التنايز فى الدهن والاتحاد فى الخارج . نعم : المعلوم هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر ، وهذا كلام لا غبار عليه .

المقصد الثامن : الائتان لا يتحدان . هذا حكم ضرورى . فإن الاختلاف بين الماهيتين والهويتين اختلاف بالذات ، فلا يعقل زواله ، وهذا ربما يزداد توضيحه فيقال : إن عدم الهويةتان فلا اتحاد ، بل وحدث ثالث ، وإن عدم أحدهما فلا ، إذ لا يتحد المعلوم بالموجود ، وإن وجد أفهما ائتان كما كنا ، والفرض هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد ؛ وظن بعض الناس أنهم حاولوا الاستدلال ففتح امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما وإنما يكونان اثنين لو لم يتحدا . .

المقصد التاسع : الائتان عند أهل الحق ثلاثة أقسام : -

أحدها المثلان : وهما الموجودان المفتركان فى الصفات النفسية ؛ ويلزمها المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ؛ ولذلك قد يعرف به ، وقد يقال : ما يحد أحدهما عند الآخر ، ولأن الصفة النفسية ما يعود إلى نفس الذات ، لا إلى معنى

زائد، فالتماثل أمر ذاتي ليس لمعنى زائد . وأما عند منبثق الأحوال من كالتفاضل فيه تردد ؛ إذ قال تارة : انه زائد ويخلو عنه بتقدير عدم خلق الغير ؛ وأخرى : غير زائد ويكفى تقدير الغير ؛ فان صفات الأجناس لا تملل بالغير اتفاقا ، ثم من الناس من ينفي التماثل ؛ لأن الشئيين ان اشتراكا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية ؛ أو اختلفا من وجه فلا تماثل ؛ والجواب : منع الثانية ؛ إذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية ؛ قالت المعتزلة : هما المشتركان في أخص وصف النفس ، فان أرادوا أنهما مشتركان في الأخص دون الأعم فحال ، وإلا فاذا ذكرناه أصرح ، مع أنه يلزمهم تعليل التماثل - وهو حكم واحد بملل مختلفة ؛ وأيضا : فالتماثل للمثلين أما واجب فلا يعلل على رأيهم ؛ أولا ؛ فيجوز كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين أخرى ؛ وقال النجار : هما المشتركان في صفة إجابات وليس أحدهما بالثاني ؛ ويلزمه السواد والبياض ؛ ومثالة الرب للربوب ؛

وثانيها الضدان ؛ وهما معنيان يستحيل لثانيهما اجتماعهما في محل من جهة ؛ فمعنيان : يخرج للعدم والوجود والأعدام والجواهر والعرض ، والتقديم والحادث ؛ ويمتنع اجتماعهما ، نحو المواد والحلاوة ؛ ولثانيهما ؛ العلم بالحركة والمكون معا ، والحركة الاختيارية مع العجز ؛ ومن جهة ؛ نحو الأصغر والكبر والتقرب والبعد ؛ فلا يوجب العقل تضادا في الأمور الاعتبارية ؛ وكالحسن والتبجح والحل والحرمة ؛ وأما اتحاد المحل فلم يفترطه المعتزلة ؛ فانهم قالوا : العلم بالشيء اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بجزء آخر ؛ والاتصاف الجملة بهما ؛ إذا التابعية للحياة اذا قامت بجزء ثبتت حكمها للجملة عندئذ ؛ بل زادوا عليه فلم يفترطوا المحل ؛ إذ قالوا : ارادة الله تضاد كراهيته ؛ وهما حادثان لاقى محل ؛ ويرد عليهم الموت . الجملة ، فانهما يلما ضدين عندئذ مع امتناع اجتماعهما وثالثها المتخالفان ؛ وهما غير الأولين ، فرمى بها موجودان لا يفتركان في صفة النفس ؛ ولا يمتنع اجتماعهما لثانيهما في محل من جهة ؛ وقيل : غير المتلين ؛

فيكنى : موجودان لا يشتركان في صفة النفس ؛ ولا يضر الاشتراك في بعض صفة النفس ؛ كالوجود والقيام بالحل ؛ وهل يسميان مثليين باعتبار ما اشتركا فيه ؟ تردد ؛ ويرجع الى مجرد الاصطلاح ؛ وعليه يحمل قول النجاشي تعريف التماثل ؛ فانه مماثل عنده للحوادث في وجوده نقلا ؛ والنزاع في اطلاق ؛ ومأخذه المجمع ؛ واعلم ان الخلاف في النيرين طائد ههنا ؛ فهم من لا يصف الصفات بالتماثل والاختلاف ؛ ومنهم من يصفها بهما .

المقصد العاشر . كل متماثلين فانهما لا يجتمعان ، واليه ذهب الشيخ ؛ ومنعه المعترلة الاثر ذمة قالوا : لا يجتمع حركتان .. لنا مسالك ..

الاول : يجب عدم تمايزهما بالذات وبالموارض .

الثاني : الازام في العلين النظرية ؛ إذ يلزم النظر في المعلوم

الثالث : أنه لا يجب ؛ فيجوز اتصافه بحد المثل وانه ضده .

الرابع : لو جاز لم يمكننا الجزم بأن القائم بالحل سواد واحد ، وفيها نظر .

فالأول .. اذ عدم التمايز في نفس الأمر ممتنع ؛ وعندنا غير ممتنع .

والثاني .. لأنه لا يوجب السلب الكلي .

والثالث .. لأنه فرع جواز الخلو ؛ وان المحل لا يخلو عن الشيء وضده .

والرابع .. للالتزام ،

لهم : الجسم ينقسم في الصبغ فيملوه ككرة ثم كبة ثم سواد ثم حلوكه ، وليس ذلك الا لتضاعف أفراد السواد عليه . والجواب : أن كل واحد منها لون مخالف للآخر ، وتوارد على الجسم بدلا ، وبالتالي يزول الأول ولا يتصور اجتماعهما

المقصد الحادي عشر : قال الحكماء : المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة ، فاما أن لا يكون احدهما سلبا للآخر أو يكون .

والأول : إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس الى الآخر فهما المتضايقان ،

وإلا فهما الضدان ، وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعيد؛ كالسواد والبياض دون الحمرة والصفرة ، قالوا: وقد يلزم أحدهما المحل إما بعينه كالبياض للتلج ، أو لا بعينه كالحرارة والحسكون للجسم ؛ وقد يخلو المحل عنهما ، إما مع اتصافه بوسط ويعبر عنه باسم وجودى كالمزج ؛ أو بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر ، أو دونه فيخلو عن الوسط ؛ كالشفاف وأيضا: قد يمكن تعاقبهما على المحل كالسواد والبياض ؛ أولا كالحركتين الصاعدة والهابطة إن قلنا: بينهما سكون

واعلم أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد ؛ ولا يكون إلا بين الأنواع الأخيرة ؛ وما يتوهم بخلاف ذلك نحو التفضيلة والذيلة ، ونحو الخير والشر ، فنعدم والملكية ، أو التضاد فيه بالمرض ؛ وضد الواحد لا يكون إلا واحدا ، فمراجعة ليس لها ضدان ها التهور والجبن ؛ بل لاتضاد إلا بين الأصناف كل ذلك ثبت بالاستقراء . والضدان عندم أخص عما عند المتكلمين والثاني: إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل للأمر الوجودى فعدم وملكية ؛ وإن اعتبر قبوله له في ذلك الوقت كالكوسج ؛ فإنه عدم اللحية عن من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتصحا ؛ لا الأمر ؛ فهو العدم والملكية المشهوران ؛ وإن اعتبر قبوله له أعم من ذلك ، بل بحسب نوعه ، أو جنسه القريب أو البعيد ؛ كالمضى للمعرب ، لا كعدم القيام بالغير للمفارق ، فهو العدم والملكية الحقيقيان ؛ وإن لم يعتبر ذلك فسلب وإيجاب ؛ نحو الانسان واللا انسان .

خاتمة : التقابل بالذات أعما هو بين السلب والإيجاب ، وغيرهما من الأقسام إنما ثبت فيها التقابل ؛ لأن كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ؛ ولولاه لم يتقابلا ، فإن معنى التقابل ذلك ؛ فغير: فيه أنه ليس بشر وهو عارض ، وفيه أنه خير وهو ذاتي ؛ وكونه شرأ ينفي كونه عارضا ؛ وكونه ليس خيرا ينفي القاتى ؛ والثاني للذات أقوى ؛ فهو أقوى التقابلات ، وقيل: بل التضاد ، إذ فيها مع السلب أمر آخر زائد ، وهو غاية الخلاف .

المرصد الخامس في العلة والمعلول . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : — تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري ؛ فالاحتياج إليه يسمى علة، والاحتياج معلولا ، والعلة إما جزء الشيء، أو خارج عنه .
والأول : إن كان به الشيء بالفعل ؛ كالمهيئة للسرى ، فهو الصورة ؛ وإن كان بالقوة ؛ كالخشب له فهو المادة ، ولها أسماء باعتبارات مختلفة ؛ فعادة : إذ تتوارد عليها الصور المختلفة ، وقابل : من جهة استمدادها للصور ، وعنصر : إذ منها يبدأ التركيب ؛ واسطى : إذ إليها ينتهى التحليل ؛ وهاتان علتان للماهية ، كما أنهما علتان للوجود ، فيخصان باسم علة الماهية .

والثاني : إما ما به الشيء ؛ كالنجار له وهو القاعل ؛ وإما ملأجله الشيء ، كالجلوس عليه له وهو الغاية ؛ وهاتان يخصان باسم علة الوجود ؛ والأولي أن لا توجدان إلا للركب ؛ والغاية لا تكون إلا لقاعل بالاختيار . وقد تسمى قاعدة فعل الموجب غاية أيضا تشبيها ؛ والغاية معلولة في الخارج ، وإن كانت علة في القهر ؛ فإياها علاقة العلية والمعلولية . ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء علة تامة ، وأنها قد تكون علة فاعلية ، أو مع الغاية كما في البسيط ، وقد تكون مجتمعة من الأربع كما في المركب . والعلة الناقصة متقدمة ؛ وأما العلة التامة فمجموع أمور كل واحد منها متقدم . وأما تقدم الكل من حيث هو كل فغيبه نظر ، إذ مجموع الأجزاء هو الماهية ، ولا يتصور تقدمها على نفسها ، فضلا عنها مع انضمام أمرين آخرين إليها . فإن قيل : قد تركت قسما وهو الشرط . قلنا : أنه جزء مفصل بالحقيقة ؛ لأن المراد بالقاعل هو الممتثل بالقاعلية ؛ ولا يكون كذلك إلا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع . فإن قلت : فعدم المانع جزء من علة الوجود ، وأنه خلاف الضرورة . قلنا : قلنا : عدم المانع لا يتحقق له في نفس الأمر ؛ ولا يتميز له ولا ثبوت ؛ فكيف يكون مبدأ لوجود الغير ؛ نعم :

انه قد يكون كاشفا عن شرط وجودى؛ كعدم الباب المانع للدخول؛ فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه؛ وكعدم العمود المانع لسقوط السقف؛ فانه كاشف عن وجود مصافة يمكن تحريك السقف فيه للسقوط؛
الأنه ربما لا يعلم إلا بلازم عدى، فيعبر عنه بذلك، فيسبق الى الاوهام أنه مؤثر
المقصد الثانى :- الواحد بالشخص لا يعمل به لمتين مستقلتين لوجبهين .

الأول: لو علل بمسقتين لكان محتاجا اليهما للعلية، مستقنيا عنهما؛ إذ بالنظر الى كل واحد منهما يوجد ولو لم يوجد الآخر وهو معنى الاستثناء .
الثانى: اما أن يكون لكل واحد منهما أثر، فكل جزء العلة التامة، أو لأحدهما، فهى العلة؛ أو لا لشيء منهما، فلا شيء منهما بعلته؛ وجوز به بعض المعترلة؛ كجوهه فرد ملتصق بيد اثنين، يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على سوية في القوة والسرعة .

وأما المثالان: فهما واحد بالنوع، فيجوز تعليله بمسقتين كالمخالفة، فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد؛ ثم انه يعمل كل بعمله عند من يقول بأن المخالفة أمر ثبوتى؛ وأيضا: فالحرارة نوع واحد، ثم يعمل فرد منها بالنار، وفرد بالشمس؛ وفرد بالحركة؛ ومنه به على عدم تماثل أفرادها فيما بعد .
فان قيل: الماهية ان اقتضت الحاجة الى أحدها علل الأمران بها، والا استغنت عنهما فلا تعمل بشيء منهما . قلنا: هى تقتضى الاحتياج الى علة ماء والتعيين من جانب العلة

واعلم أن هذا التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها؛ فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين الى كل منهما؛ بل الى مفهوم أحدهما الذى لا ينافى الاجتماع
المقصد الثالث :- يجوز عندنا أستناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيطه وكيف لا ونحن نقول: بأن جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى . ومنه الحكماء لا يمتد آلة أو شرط أو قابل . وأما البسيط الحقيقى الواحد من جميع

الجهات فلا.

لنا: الجوهرية علة للتحيز ولتقبل الاعراض، فهما أمتزان لبعضهما ، لا يقال: أحدهما باعتبار الحال ، والآخر باعتبار الحيز ؛ لأننا نقول: بل الكلام في قابليته لهما وهو من عوارض ذاته
والحق أنه لا يتم الا ببيان بساطة العلة ، وكون الأمرين وجوديين، وانتفاء تعدد الآلة والشرط.

أحتج الحكماء بثلاثة أوجه : —

الأول : لو كان مصدرا لـ (ا) ولـ (ب) لكان مصدرية (ا) غير مصدرية (ب) فان دخل فيه هما أو أحدهما فزم التركيب ؛ والا لكان مصدرا لمصدريتهما وماد الكلام فيهما وزم التسلسل .

الثاني : أننا لما رأينا الماء يوجب البرودة ، والنار توجب المحفونة ، قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة ، فلولا أنه مركوز في العقول أن اختلاف الأثر لا يكون الا باختلاف المؤثر، لما كان كذلك .

الثالث : أنه لو كان مصدرا لآثرين لكان مصدرا (ا) (ب) والابليس (ا)

وأنه تناقض . والجواب :

عن الأول: أن المصدرية أمر اعتباري، فلا تكون القات مصدرا لها ، لأن المحتاج الى الموجد ماله وجود . وإن سلطنا : فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع

وعن الثاني : أن الاستدلال إنما هو بالتخلف لا بالاختلاف ، فانا لما رأينا نارا ولا برد، وماء ولا حر، قطعنا أنهما مختلفان

وعن الثالث : لانسلم أن صدور (ا) ولا (ب) تناقض ، فان تقيض صدور (ا) هو لا صدور (ب) وأما صدور لا (ب) فلا يناقضه

المقصد الرابع : قال الحكماء : البسيط لا يكون قابلا وفاعلا، والافهو مصدر لتقبل والتفعل . وقد عرفت جوابه ، وأبعضا: فذهب الفاعل إلى المتعول بالجواب،

ونسبة القابل الى المقبول بالامكان . والجواب : أنه لا يمتنع أن يكون للشيء نسبتان مختلفتان من جهتين ، فتجب من جهة ، ولا تجب من جهة . ومنهم من أجاب بأن نسبة القابل بالامكان العام ، وهو لا يناقى الوجوب . وأورد عليه أنه بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ، ولذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول ، ويتم الدليل ، إذ نقول : نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب ، ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك ، إلا أن يعاد الى الجواب الأول فيكون الثاني لنوا

المقصد الخامس : قال الحكماء : القوة الجماعية لا تزيد أثرها غير متناه ، لافي المدة ولا في الشدة ولا في العدة . واحتجوا عليه بأن قوة النصف في الطبيعي نصف قوة الكل ، لتساوي الصغير والكبير في القبول ، لأنه للجسمية المشتركة وتفاوتهما في القوة ، فإنها تنقسم بانقسام المحل ، وقوة النصف في القسري النصف ، لتساوي في الفاعل فرضا والتفاوت في القابل ، اذ الماوق في النصف أعنى القوة الطبيعية أكثر ؛ فإذا فرضناها من مبدأ واحد فالأقل اما متناه والاكثر ضعفه ؛ وضعف المتناهي متناه ، وهو خلاف المفروض ؛ واما غير متناه ، فتقع الزيادة عليه في الجهة التي هو بها غير متناه ، فهو متناه ، وانه محال . وهذا الدليل مبني على هلة أموز كلها بمنوعة

الاول : ان القوة الجماعية مؤثرة

الثاني : ان النصف له قوة

الثالث : أنها نصف قوة الكل

الرابع : امكان فرضهما من مبدأ

الخامس : وجود الحركتين ليقبلا الزيادة والنقصان

ثم قد يوجدان غير متناهييتين مع اختلاف في السرعة والبطء ؛ كنفلك القمر وزحل . ثم انه منقوض بالافلاك ؛ فان الحركات الجزئية لا تستند الى تعقل كلي بل الى قوى جسمية مع عدم تناهيها عندهم

المقصد السادس : الدور ممتنع، وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر، بواسطة أو دونها، لأن العلة متقدمة على المعلول ؛ فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على نفسه بمرتبتين، فإن قيل : معنى التقدم بالعلة أن كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته ؛ فيمنع بطلانه ؛ لأنه عين المتنازع فيه . وإن أردت به أمرا وراء ذلك فلا بد من تصويره ثم تقريره ؛ فإما من وراء المنع في المقامين . فالجواب : معنى تقدم العلة أن العقل يجزم بأنها مالم يتم لها وجود لم توجد غيرها ، وهو المصحح لقولنا : كانت العلة فكان المعلول من غير عكس ، فإن أحدا لا يفسد في أنه يصح أن يقال : تحركت اليد فتحرك الخاتم ، ولا يصح أن يقال : تحرك الخاتم فتحركت اليد ؛ والتقدم بهذا المعنى تصوره وثبوته ضروري . وقد يقال : كل واحد منهما مفتقر الى الآخر المفتقر اليه ، فيلزم افتقاره الى نفسه وأنه محال ، إذ الافتقار نسبة بين الشيئين ؛ والاقوي أن نسبة المفتقر اليه بالوجوب ؛ والمفتقر الى المفتقر اليه بالامكان ، وهما متنافيان . ولا يرد المضافان لأنهما اعتباريان ، أو تلازمهما لوحدة الاسباب . ومع ما سبق فإن عني بالافتقار امتناع الانهكاف فقد يتعاكس ؛ ولا امتناع . وإن أريد مع نعت التأخر ، جاء في التأخر ملجاء في التقدم بعينه

المقصد السابع : العلة يجب أن تكون مع المعلول ؛ والا فقد افتراة ؛ فليس وجوده لوجودها . فإن قيل : لعلها في الزمان الأول توجد في الزمان الثاني ، قلنا : الایجاد ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف عنه ؛ وإن كان غيره كان ذلك موجبا في الحال له في ثانی الحال، فله ایجاب وتسلسل ؛ وفيه نظر . لأنه ليس موجبا بل ایجابا ، والا لزم التسلسل معالقا ؛ ولأن الضرورة تنفي كون الايجاب نفس المعلول . وقد يجاب : بأنه لا معلول حال ایجاب العلة والعكس ؛ فليس حصوله لا یجابها له ، والاوّل هو التعويل على الضرورة ، فإن معنى الايجاب هو

أن يكون وجوده مستندا إلى وجودها ومتعلقا بها، لو ارتفعت ارتفع ؛ وبالعلة :
فليس وجوده عن علة غير إيجاد العلة وإيجابها إياه ، فلا إيجادا لحال العدم بالضرورة
المقصد الثامن : التسلسل محال ، وهو أن يستند الممكن إلى علة ، وتلك العلة
إلى علة ، وهلم جرا ، إلى غير النهاية . لوجوده :

الاول : جميع تلك السلسلة - أي بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها
شيء منها - ليس بمدوم ، والا فبعدم جزء ، والمفروض عدم دخول غير الاجزاء
التي كل واحد منها موجود ، فهو موجود ، إذ لا واسطة ، وليس يوجب لاحتياجه
إلى كل جزء ؛ فهو ممكن ، فله علة خرجة ؛ إذ الموجد للشيء لا يكون نفسه ولا
شيئا من أجزائه ؛ ولا أوجد نفسه وأنها توجد جزء ؛ فان جميع الاجزاء لو
وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها ، فلم تكن علة ، فلا يكون ذلك الجزء مستندا
إلى علة داخلية في السلسلة ؛ وهو خلاف المفروض

الثاني : أنا نقرض من معلول ما إلى غير النهاية جملة ، وبما قبله بمتناه إلى
غير النهاية جملة أخرى ، ثم نطبق الجملتين من ذلك المبدأ ، فالأول بالأول
والثاني بالثاني وهلم جرا ، فان كان بإزاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة
كان الناقصة كالأائدة . هذا خلف ، والا وجد في الزائدة جزء لا يوجد بإزائه
في الناقصة شيء ، وعنده تنقطع الناقصة فتكون متناهية ، والزائدة لا تزيد
عليها إلا بمتناه ، والزائد على المتناهي بمتناه متناه ، فيلزم انقطاعهما وتناهيهما
هذا خلف ، وهذا الدليل هو العمد ، وقد تقضى بمراتب الأعداد ، لأن الدليل
قائم فيها مع عدم تناهيها والجواب : أن المعلولات قد ضبطها وجود ، فليس وهما
محضا حتى يكون انقطاعها باقطار الوهم وذاهبا باعتبارها ، بخلاف مراتب الأعداد ،
وتحقيقه : أن الأعداد ليس فيها جملتان في نفس الأمر تطبقان ، فنختار أنهما
تنقطعان باقطار الوهم أو أنهما لا ينقطعان ، ولا يلزم تساويهما في نفس الأمر ،
بخلاف ماله وجود فانه يلزم إما انقطاعه في نفس الأمر أو علمه في نفس الأمر

وكلاهما محال . وإنما قلنا قد ضبطها وجود ليتناول كل ماله وجود إما معاً وإما على سبيل التعاقب ، فإن ترتبهما ليس بمجرد اعتبار الزم . وقال الحكماء : إنما يمتنع التمسك في أمور لها وجود بالفعل ، وترتب إما وضماً وإما طبعاً ليسقط عنهم ذلك النقص . وأنت تعلم أن الدليل مأم لتقيامه في كل ماضبطه وجود فتخصيص المدلول اعتراف بالتخلف ، وأنه يوجب بطلان الدليل

الثالث : ما بين هذا المعلول وكل علة متناهٍ ، لأنه محصور بين حاصرين . فيكون الكل متناهياً ، لأنه لا يزيد على ذلك إلا بواحد . فإنه إذا كان ما بين هذا الجزء من المسافة وكل جزء لا يزيد على فرسخ يكون المجموع لا يزيد على فرسخ إلا بجزء ضرورة . ومالا يزيد على المتناهي إلا بواحد . فهو متناهٍ واعترف من احتج به بأنه حدث

الرابع : لو تسلسل العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل . والتأني بالمثل ، أما الشرطية : فلأننا إذا فرضنا سلسلة من معلول أخير إلى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها فهو معلول من غير عكس ، فإن الأخير معلول وليس بعلة ، وأما الاستثنائية فلأن العلة والمعلول متضايقان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود ، فلا بد أن يوجد لأزاء كل واحد واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة

الخامس : أنا متبين انتهاء الكل إلى الواجب لذاته ، وعنده تنقطع السلسلة وهذا يختص بالتسلسل في العلل ، وإنما يتم إذا أثبتنا الواجب بطريق لا يحتاج فيه إلى إبطال التسلسل والألزام الدور

المقصد التاسع : الفرق بين جزء العلة وشرطها أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر كببوسة الحطب للاحراق . والجزء ما يتوقف عليه ذاته . وعدم المانع قد علمت أنه كاشف عن شرط وجودي ، وعده من جملة الشروط نوع من التجوز

المقصد المباشر : في العلة والمعلول على اصطلاح منبثي الاحوال وأحكامهما

عندم . وفيه مسائل :

المسألة الاولى : في تعريفهما : وأقرب ما قيل فيه قول القاضي : العلة صفة توجب لمحلها حكما ، فيخرج الجواهر ويتناول الصفة القديمة والحديثة . ومعنى الإيجاب ما يصحح قولنا : وجد فوجد ، ومحلها يشعر بأن حكم الصفة لا يتعدى المحل فلا يوجد العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما . وعلى هذا فالمعلول الحكم الذي توجبه الصفة في محلها ، وأما نحو قولهم العلة ما توجب معلوما عقيبها بالاتصال أو ما كان المعتل به معللا وهو قوله كان كذا لأجل كذا . فدورى ؛ وما تغير حكم محلها . أو التي يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة

المسألة الثانية : قال أكثر أصحابنا : حكم العلة لا يتعدى محلها ، وأنكره الاستاذ تقريرا على القول بالحال وإن أنكره . والبصريون من المعتزلة حيث قالوا : الله مريد بارادة حادثه قائمة بذاتها . وقالت المعتزلة : توابع الحياة كالعلم والقدرة إذا قامت بجزء من الحى أوجبت للمجموع حكما . فكانت طالما قادرا . بخلاف غيرها كالألوان ، واختلفوا في الحياة فألحقها الخذاق منهم بالقسم الثانى فأنها ليست من توابع الحياة ، احتج أصحابنا بأن صفة العلم ولم تقم بمحل الحكم ، لقامت أما بنفسها وببطله أنها عرض وأن نسبتها الى المحال سواه . أو بمحل آخر فيكون زيد طالما يعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة . فأن قيل : وجود الجوهر عندكم علة لروثته مع قيامه بنفسه ، وأنما نجوزة إذا كان جزأ لمحل الحكم وما ذكرتم ليس كذلك . ، وأيضا : فأنه تمثيل فلا يفيد الحكم السكلى ، وجوزتم كون البارى فعلا والمعل ليس قائما به . والعلم والقدرة بوجوبنا لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا ونحوه . قلنا : من قال : يكون وجود الجوهر علة للروية يلتزم زيادته لأنه مشترك بين الجوهر والعرض ، وقيام العلة

بجزءه لو أوجب الحكم لكل لزم كون الكل عالما جاهلا إذا قام العلم بجزءه والجهل بآخره ، لا يقال ، هذا تقدير محال لتضادهما باعتبار تضاد حكيمهما ؛ لأننا نقول : أنه جائز لقائعه وامتناعه لتضاد حكيمهما باعتبار تعديتهما الى غير محله . فيكون هو المحال . وأيضا : فقد تقوم القدرة بيد والمميز بأخرى . وأما الفعل فلا يوجب لمحله حكما . ولا العلم ونحوه لمتعلقه وإلا كان للمعدوم صفة ثبوتية .

المسألة الثالثة : العلة وجودية باتفاقهم ، لكن اختلفت طرقهم في بيانه ففهم من ادعى الضرورة . فإن الكلام في الحكم الثبوتى والعدم المحض والنفى الصرف لا يكون موجبا له قطعا . ومنهم من احتج عليه بوجوه .

الأول : لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم . فإذا عدما من محل كان عالما جاهلا . قلنا : - النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة ، وأيضا . فلا نعلم اجتماع المعلمين إذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم . وبينهما تضاد .

الثانى : بشرط العلة قيامها بالحل ولا يتصور في العدم . قلنا : أن أردت بالقيام وجوده له . ففيه النزاع . أو اتصافه به فقد يتصف بالعدمى .

الثالث : الإيجاب صفة ثبوتية لأن تقيضه عدمى . قلنا : قد عرفت ما فيه ، فإن قيل الموجب للعالمية أما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك ، أو العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا ، أو العلم وأنه حال فليس بوجوده ، قلنا : العلم الذى هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود .

المسألة الرابعة : العلة العقلية مطردة أى كلما وجدت وجد الحكم . وهذا مالا خلاف فيه أصلا ، ومنه كمة أى كلما انتفت العلة انتفى الحكم ، ولا خلاف فيه في الاحوال الحادثة وأوجبه الاصحاب في التقديم ومنه المنزلة . وبزعمهم . إما تعليل العالمية بغير العلم أو ثبوتها من غير دلة . فجاز في المقارنة في العلم وسيأتى تمامه في بحث الصفات

وأعلم أن كل علة مطردة منعكسة وليس كل معرّد منعكس علة كالمعلوم والمتضايفين لا يقال فيها ذات علة عن غيرها ؟ لأننا نقول بضرورة العقل أو بدليل آخر .

المسألة الخامسة : ليجاب العلة لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً فإنه لا يشهور علم بلا طالية سواء علمنا الشرط ووجوده أم لا . فأن قيل : اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالحل والحياة ، وانقضاء اضداده . قلنا هذه شروط وجوده والسكلام في شروط تأثيره

المسألة السادسة : لا توجب العلة الواحدة حكيمين مختلفين وقد اختلف فيه . واعلم أنه . ان جار الافتكك كالعالمية بالسواد واللبياض امتنع . وإلزام عدم الافتكك أو عدم الاطراد . قيل ههنا اشكالان .

الأول : أنه علم واحد طالية ومتعددة أذ كونه عالماً بالسواد غير كونه عالماً باللبياض . قلنا : ألزمه القاضي واثبت الصعلوكى علوماً غير متناهية وأما نحن فنمنع تعدد العالمية وأنما التعدد في تعلق العلم أوالعالمية . وأما في الشاهد . فالعلم متعدد .

الثاني : الحياة توجب صحة العالمية والقادرية قلنا . شرط لاهلة . وأما ان امتنع الافتكك كالعالمية بالسواد والعلم بها فقال أمام الحرمين يجوز الأمران والآمدى في الشاهد من جلس واحد ويمتنع في المختلفة والغائب

المسألة السابعة : لا يثبت حكم بعلمين عكس الأول ، أما على الجمع فلا أنه استغنى بكل عن كل كما مر ، ولأن العلمين إمام مثلاً أو وضدان فلا يجتمعان ، أو مختلفان فيجوز افتراقهما فلا اطراد . وأما على البدل فصرورة أنه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة أخرى فان قيل : العالمية معللة بعلم الله وعلمنا وهي حكم واحد . قلنا : لا مخالفة بين العلمين إلا بعارض . وأما على سبيل التركيب فلا أن حقيقتهم

حال الانفراد والاجتماع واخذة، فادالم تؤثرا منفردتين لم تؤثرا مجتمعتين ، ولأن الصفات المختلفة لها أحكام مختلفة ضرورية .

المسألة الثامنة : في الفرق بين العلة والشرط وهو من وجوه :-

الأول : العلة مطردة والشرط قد لا يطرد كالحياة للعلم

الثاني : العلة وجودية والشرط قد يكون عديميا كاتقاء الضد وهو مختار القاصي .

الثالث : قد يكون متعددا أو مركبا .

الرابع . الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته :

الخامس : العلة لا تتعاضد بخلاف الشرط ، إذ قد يشترط وجود كل من الأمرين بالآخر ، قال به القاضى ومنعه بعض أصحابنا . والحق جوازه إن لم يوجب تقدم الشرط كقيام كل من اللبنتين بالآخرى .

السادس : الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط كتحلق القدرة للحادث .

السابع : الصفة لها شرط وليس لها علة .

الثامن : الواجب لم يتفق على عدم شرطه .

التاسع : العلة مصححة اتفاقا وفي الشرط خلاف قال به القاضى كالحياة

للعلم . ومنعه المحققون لجواز توقفه على شروط آخر .



الموقف الثالث

في الأعراض وفيه مقدمة ومراصد

المقدمة في تقسيم الصفات

الصفة الثبوتية عندنا تنقسم الى قسمية . وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد، ككونها جوهرًا أو موجودًا أو ذاتًا ، ومعنوية . وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتمييز والحدوث وقبول الأعراض ، وقال بعض بناء على الحال : النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات، والمعنوية تقابلها ، وأما عند المعتزلة فاربعة أقسام :-

الأول : النفسية فقال الجبائي : هي اخص وصف النفس التي بها يقع التماثل والتخالف ، ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس ، وقال الاكثرون . هي الصفة اللازمة ، فجوزوه واثبتوا أنها يشترك فيها الموجود والمعدوم .
الثاني : المعنوية ، فقال بعضهم . الصفة المعللة ، وقيل الجائزة .

الثالث : الحاصلة للفاعل وهي الحدوث ، وليست تقسية ، إذ لا تثبت حال المعدم ، ولا معنوية لأنها لا تطل بهيئة .

الرابع : التابعة للحدوث ولاتأثير للفاعل فيها ، فمنها واجبة كالتمييز وقبول الأعراض للجوهر ، ومنها ممكنة تابعة للإرادة ، ككون الفعل طاعة أو معصية ، وغيرها ككون العلم ضروريًا ، وبينهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم ، وفي الحسن أنه مما يتبع الحدوث وجوبًا ، أو بالإرادة ؟
المرصد الأول في إجماعه الكلية وفيه مقاصد

المقصد الأول : في تعريف العرض . أما عندنا فوجود قائم بتمييز ، وأما عند المعتزلة فما لو وجد لتمام بالتمييز لأنه ثابت في المعدم عندهم ، ويرد عليهم

القضاء فانه عرض عندهم . ولا يتمكن على أصل من أثبت عرضا لافى محل كأبى
المذيل للسلام ، واما عند الحكماء : فهاهنا اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع
أبى فى محل مقوم . ومعنى وجوده فى كذا وان كان يطلق على معان مختلفة أن
يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع .

المقصد الثانى : فى أقسامه عند المتكلمين . وهو اما أن يختص بالحق وهو
الحياة وما يتبعها من الأدراكات وغيرها كالعلم والقدرة ، وإما أن لا يختص به
وهو الأكوان . والمحسوسات

واعلم أن انواع كل واحد من هذه الأقسام متناهية بحسب الوجود ، دل
عليه الاستقراء ، وهل يمكن أن يوجد منه أنواع غير متناهية ؟ فن منه
نظر الى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان فهو متناه ، ومن جوزه فلا أنه
ليس عدداً أولياً من عدد كما مر ، والحق هو التوقف ؛ لضعف المأخذين ، ووجه ظاهر .
المقصد الثالث : فى أقسامه عند الحكماء ، ذهب الحكماء إلى أنه منقسم فى المقولات
التسع . ولم يأتوا فى الحصر بما يصلح للاعتداد عليه ، وعندهم الاستقراء ، قالوا
العرض إما أن يقبل ل ذاته القسمة أم لا ، والأول الكم ، وإنما قلنا ل ذاته ليخرج
الكم بالعرض ، كالعلم بمعلومين ، والمراد بالقسمة هنا . ان يفرض فيه شيء غير
شيء ، فيدخل فيه المتصل والمنفصل ، فلا يرد قول الأمام الرازى أنه يختص
بالم متصل ، فيكون الحد غير جامع ، والثانى اما أن يقتضى النسبة ل ذاته ، أى يكون
مفهوماً معقولا بالقياس الى الغير أولاً ، والثانى الكيف ، فربما عرض لا يقبل القسمة .
والنسبة ل ذاته ، فلا يرد الوحدة لأنها عدمية ، والأول النسبة واقسامه سبعة :-
الأول أين : وهو حصول الجسم فى المكان أى فى الحيز الذى يخصه ، وقد
يقال لكونه فى مثل الدار أو البلد مجازاً .

الثانى متى : وهو الحصول فى الزمان أو طرفه كالحروف الآتية .

الثالث الوضع : وهو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى

بعض ، والى الأمور الخارجة ، فالقيام والاستلقاء وضمان لاختلاف نسبة الأجزاء الى الخارج .

الرابع الملك : وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به ؛ وينتقل بانتقاله وبهذا يمتاز عن المكان ، سواء كان طبيعيا كالأهاب ، أولا ، وعيبا بالكل بالثوب ، أو بالبعض كالغمام

الخامس الأضافة : وهى النسبة المتكررة ، أى نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة ، كالأبوة ، فأنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة ، وأنها نسبة ، فأذا نسبنا المكان إلى ذات الممكن حصل هيئة هى الآين ، واذا نسبناه الى كونه ذا مكان كان مضافا . وبهذا : يمكنك الفرق بين النسبة والمضاف ، فاعقله وتحققه فى سائر النسب ، فإنه مما قد طول فيه ، وحاصله ما قلنا

السادس أن يفعل : وهو التأثير ، كالمضخ ، مادام يسخن ، فهو اذا غير ماهو مبدأ لسخونة ، لأنه يبقى بعد التسخين

السابع أن يفعل : وهو التأثير ، كالمضخ مادام يتمسخن ، فهو اذا غير اسخونة لبقائها بعده ، وغير استعداده لها ، لثبوته قبله .

قيل : الوحدة والنقطة خارجة عنها فيبطل الحصر ؛ فقالوا : لانعلم انهما عرضان ، اذلا وجودهما ؛ وإن سلمنا : فنحن لم نحصر الأراض فيها ، بل المقولات وهى الاجناس العالية ، فلا تردان إلا اذا اثبت أن كلا منهما مقول على ما تحته . قول الجنس وتحته أجناس ، ولا يندرج فيما ذكرنا ، ولم يثبت شيء منها .

واعلم أنه لم يثبت كون كل واحد من التهمة جنسا لما تحته ؛ لجواز أن يكون ما تحته أمورا مختلفة بالحقيقة وهو مارض لها ، ولا كونها أجناسا عالية لجواز أن يكون ما تحته أنواعا حقيقية ، فيكون جنسا مفردا ، أو يكون اثنين منها أو أكثر داخل تحت جنس ، فيكون جنسا متوسطا أو سافلا . ولا الحصر ، لجواز مقولة أخرى . وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته :

أنه ينقسم الى كم وكيف ونسبة كما مر ، وغيرها الجوهر ، فالنسبة إما للأجزاء
وعن الوضـم ، أولا ، وهي إما الى كم ، فان كان قارا ، فان انتقل به فهو الملك
والا فهو الآين ، وإن كان غير قار فهو متى ، وإما الى نسبة فالضـاف . وإما
الى كيف ولا تنقل إلا بان يكون منه غيره وهو أن يفعل ، أو هو من غيره
وهو أن يفعل ، وإما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لقائه ، بل لعرض .
ولا يخرج مما ذكرنا .

والاعتراض : إنا لانسلم أن النسبة الى الكم تكون بالأحاطة ، حتى تنحصر
في الآين والملك ، كالماسة والمطابقة . وأيضا : فاعتبرت في الوضع نسبة الأجزاء
الى الأجزاء وألى الخارج ؛ فقد جاء التركيب وأنه يجب تكثر الأقسام . وأيضا :
فبقي النسبة الى العدد ، ولا يرهان على انتفائه . وأيضا : فالنسبة الى الزمان
لا يتبين أن تكون متى ، فأن للحركة والجسم نسبة الى الزمان ، وليس لمحموله
فيه . وأيضا : لانسلم أن النسبة الى الكيف لا تعقل الا بأنه من غيره ، أو
منه غيره ، وما الدليل عليه ؟ وأيضا : فالنسبة الى الجوهر معقولة لمحصل
وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز ، وبالجملة فليس ضروريا ، وأنتم
مطالبون بالحجة ، ولو قيل أستقر أنا الوجود فما وجدنا غير ذلك كان هذا
التقسيم ضائعا ووجب الرجوع أثر ذي اثر الى الاستقراء ، وطرح مؤنة هذه
المقدمات ، وإن أراد الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس ، فأن فيه تقريبا
إلى الضغط ، وتبعيدا عن الخط .

المقصد الرابع . في إثبات المرض : لم ينكر وجوده إلا ابن كيسان ،
والقائلون به اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه ، إلا شذمة كآبي الهذيل ، فانه جوز
إرادة عرسية محدث لافي محل ، وجعل الباري تعالى مريدا بها ، والضرورة
كافية لنا في المقامين .

المقصد الخامس . في أن العرض لا ينتقل من محل إلى محل .
فمعد المتكلمين لأن الانتقال إنما يتصور في المتحيز، وفيه نظر .. فإن ذلك هو
انتقال الجوهر وأما انتقال العرض : فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بمديقاه بمحل آخر
وأما عند الحكماء فلأن تخصصه ليس لذاته ، وإلا انحصر نوعه في شخصه ،
ولا لما يحل فيه ، وإلا دار ، ولا لمنفصل ، لأن نسبتته إلى الحل سواء ، فهو
له ، فالخاص في المحل الثاني هوية أخرى ، والانتقال لا يتصور إلا مع بقاء
الهوية ، وفيه نظر .. لجواز أن يكون تخصصه بهويته الخاصة ، ولا يلزم انحصار
النوع في الشخص ، وربما يقال العرض يحتاج إلى المحل . فاما أن يحتاج المرض
المعين إلى محل معين فلا يفارقه ، أو غير معين ولا وجود له ، فيلزم أن لا يوجد
العرض ، وفيه نظر .. إذ قد يحتاج إلى محل بلا شرط التعين ، وأنه أعم من
المعين ، فيوجد لا بشرط عدم التعين ، إذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين اعتبار
عدم التعين فيه كما قد علمته . وأيضاً : فهو وارد في الجسم بالنسبة إلى الحيز ،
فإن قيل : هذا انكار فليس فأن راحة التفاح تنتقل منه إلى ما يجاوره ، والحرارة
تنتقل من النار إلى ما يماسها . فالجواب . أن الخاص في المحل الثاني شخص
آخر يحده التفاعل المختار ، أو يفيض من العقل الفعال لاستعداد يحصل له من
المجاورة .

المقصد السادس . لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافاً
للفلاسفة : لنا وجوه : —

الوجه الأول . أن قيام الصفة معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف ؛
وهذا لا يتصور إلا في المتحيز ، والمرض ليس بمحيز ، فلا يقوم به غيره
الوجه الثاني . المرض المقوم به إن قام بمرض آخر عاد الكلام فيه
وتسلسل ، وإلا فجميع تلك الأعراض لافي محل . وقد عرفت بطلانه ، وإن
انتهت إلى الجوهر فالكل قائم به وهما ضعيفان .

أما الأول .. فلا نألا نعلم أن القيام هو التحيز تبعاً ، بل هو الاختصاص
الناعت، وبحقته أمران : -

الأول : أن التحيز صفة للجوهر قائم به وليس تبعاً لتحيزه ، وإلا كان
الشيء مشروطاً بنفسه أو تملل .

الثاني : أوصاف الباري تعالى قاعة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز .
وأما الثاني .. فلا أنه لا ينبغي أن يقوم عرض بعرض؛ وذلك بأخر مرتبة
إلى أن ينتهي إلى الجوهر ، وهو محل التزاع

احتج القلاسة : بأن السرعة والبطء قاءان بالحركة ، فأنها توصف بهما
دون الجسم ، والجواب . أنه لا يصح لأعلى مذهبنا ، فأنهما ليسا عرضين ، بل
للسكنات المنخلة ، وقلنا وكثرتها . ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات
الحركات أنواعاً مختلفة بالحقيقة ، وليس غة الا الحركة المخصوصة ، وأما المعركة
والبطء فن الأمور النسبية ، ولذلك فأنها سريعة بالنسبة الى حركة ، وبطيئة
بالنسبة الى أخرى ، وأما المشونة والملاسة ، فان سلم انهما كيفيتان ، فقيامهما
بالجسم لا بالمسطح .

المقصد السابع : ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه إلى أن العرض لا يبقى
زمانين ، فالأعراض جملتها على التقضى والتجدد ، وتخصيص كل بوقته
للقادر المختار ، ووافقهم النظام والكفى ، وقالت القلاسة ببقاء الأعراض ،
قالوا وما لا يبقى يختص مكانه بوقته لا قبل ولا بعد . احتج الا صحاب بوجوه :-
الأول : أنها لو بقيت لكنت باقية ، والبقاء عرض ، فيلزم قيام العرض
بالعرض ، قلنا : لا نسلم أن البقاء عرض .

الثاني : يجوز خلق منه في محله في الحالة الثانية اجماعاً ، فلو جى اجتماع
المتلان . قلنا : يخلقه فيه بأن يعدم الأول ، ويلزمكم فى الجوهر
الثالث : وهو العمدة أنها لو بقيت امتنع زوالها ، واللازم باطل بالاجماع
وشهادة الحس ، بيان الملازمة .. أنه لو زال ، فاما بنفسه ، وإما بغيره ، والغير

إما أمر وجودى يوجب عدمه لقنائه وهو ظرو الضد ، أو لا يوجب لقنائه وهو المعدم بالاختيار ؛ وإما عدمى وهو زوال الشرط ، والأقسام باطلة ، أما زواله بنفسه : فلأن ذاته لو كانت مقتضية لعدمه ، لوجب أن لا يوجد ابتداء ، وأما زواله بطر وضده : فلأن حدوث الضد مشروط بانتفائه ، فإن المحل الملم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد ، فلو كان انتفاؤه مع الابطال بطرياقه لزم الدور . أو تقول : لما كان التضاد من الطرفين ، فليس الطارى بأزالة الباقي أولى من العكس ، بل الدفع أهون من الرفع .

وأما زواله بعدم مختار ، فلأن التفاعل بالاختيار لا بد له من أثر ، والمعدم نفي محض لا يصلح أثرا . أو تقول : ما أثره عدم فلا أثر له ، فليس فاعلا . وأما زواله بزوال شرط : فلأن ذلك الشرط إن كان عرضا لتحمل ، وإن كان جوهرًا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور ، والاعتراض عليه : أنه يزول بنفسه ، قولا فلا يوجد ، ممنوع ، لجواز أن يوجب المعدم في الزمان الثالث أو الرابع خاصة ، ثم هذا وارد عليكم في الزمان الثانى بعينه ، فما هو جوابكم فهو جوابنا ، وأيضا قد يزول بضد ، قولا حدوثه مشروط بزواله ، قلنا : إن أوجب في الشرط تقدمه منعنا ، وإلا لم يمتنع التماكس ، كما أن دخول كل جزء من الحلقة في حيز الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس ، وبالحلقة .. فهما معاني الزمان ، إذ العملية تقدم في العقل ، فقد يكون طرياقه هلة مع كونها معاني الزمان كالعلة والمعلول . وأيضا : فقد يزول لأن التفاعل الذى فعله لا يفعله ، لأنه يفعل عدمه ، وذلك لا يحتاج إلى أثر للفاعل ، وأيضا : لانعدام أن المعدم لا يصلح أثرا ، نعم ذلك في المعدم المستمر ، وأما المعدم الحادث فقد يكون فعل الفاعل ، وما الدليل على امتناعه ؟ وأيضا : فقد يزول بزوال شرط ، قولا هو الجوهر ، قلنا : ممنوع ، ولم لا يجوز أن يكون أعرضا لا تبقى على التبادل إلى أن تنتهى الى مالا يبدل عنه وعنده يزول ؟

واعلم أن النظام طردهذا الدليل الثالث الذي هو المعمدة في الاجسام فقال:
والاجسام أيضا غير باقية ، بل تتجدد حالخالا، ومنه يعلم أنه يرد الاجسام قضا
عليه ، وقد يجاب عنه : بأنه قد يزول لمرض يقوم به كالفناء عند المعتزلة ،
أولا يخلق الله فيه عندنا ، والجواب : إن جوزتم ذلك فليجز مثله في العرض ، إلا
أن تعود إلى أن العرض لا يقوم به عرض ، والكرامية احتجوا به على أن العالم
لا يعدم ، إذ قد يبا استلزام البقاء لامتناع الزوال ، وبقاء الأجسام ضروري ،
وسيا تيك زيادة بحث عن هذا الموضوع . ثم لقائلين ببقاء الأعراس طرق : —
الأول : المشاهدة ، قلنا : لدلالة لها كالماء الدافق من الأنبوب يرى مستمرا
وهو أمثال تتوارد .

الثاني : فليجز مثله في الأجسام ، قلنا : تمثيل بلا جامع ، وليس حكنا
ببقاء الأجسام بمشاهدة استمرارها ، بل بالضرورة ، وبأنه لولا لم يتصور
الموت والحياة .

الثالث : العرض يجوز إعادته ، وهو وجوده في الوقت الثاني ، وإذا جاز
مع تخلل المدم فبدونه أولى ، قلنا : الشيخ منع إعادة العرض ، وإن سلم فقياس بلا
جامع ، ودعوى الأولوية دعوى بلا دليل ، بل ذلك عندنا جاز وهذا ممتنع .
المقصد الثامن : العرض لا يقوم بمحلين ضرورة ، ولذلك نجزم بأن السواد
القائم بهذا المحل غير القائم بالمحل الآخر ، ولا فرق بينه وبين جزمنا بأن الجسم
لا يوجد في مكانين ، ويؤيده أن العرض إنما يتعين بمحله ، فإن الشيء إذا علم
بليته اطمأن اليه النفس أكثر ولم نجد له مخالفا ، إلا أن قدماء المتكلمين جوزوا
قيام نحو الجوار والترب من الاضافات المتشابهة بالطرفين ،

والحق أنهما مثلان ، فقرب هذا من ذاك يخالف بالشخص لقرب ذاك من
هذا وإن شاركة في الحقيقة ، ويوضحه المتخالفان ، ويلزمهم قيامه بأكثر من
أمرين . وقال أبو هاشم : التأليف عرض ، وأنه يقوم بجوهريين لأكثر ، أما الأول

فلأن من الجسم ما يصعب اهتكاكه، وليس ذلك إلا لتأليف يوجب ذلك، ولا يتصور في العدم المحض، فهو صفة ثبوتية، ولا يقرم بكل واحد من الجزئين ضرورة، فهو قائم بهما وهو المطلوب. وجوابه: منع أن عسر الاهتكاك لتأليف بل للفاعل المختار. وأما الثاني.. فلا أنه لو قام التأليف بثلاثة أجزاء مثلاً، لعدم التأليف بعدم جزء واحد من الثلاثة، والثالث باطل، لأن الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعاً. وجوابه: أن التأليف الذي بين الجزئين غير الذي بين الثلاثة وإن ماثله، والمنفى هو الثاني.

المرصد الثاني في الكم وفيه مقاصد

المقصد الأول: الكم له خواص ثلاث :-

الأولى: أنه يقبل القسمة، والقسمة تطلق على الوهية، وهي فرض شيء غير شيء، وعلى التعلية، وهي الفصل والفك، والأول من خواص الكم وعروضه للجسم ولما أثر الأعراض بواسطة اقتران الكمية بها، والثاني لا يقبله الكم، فإن التقابل يبقى مع المقبول، وعند الفك لا يبقى الكم الأول بعينه؛ بل يزول ويحصل كأن آخران. نعم الكم بعد المادة لقبول القسمة الاهتكاكية كما بعد الحركة إلى الحيز للمكون فيه وإن كان لا يمكن اجتماعهما. والمعد لا يجب اجتماعه مع الأثر.

الثانية: وجود ماد فيه بعدم؛ إما بالفعل كما في العدد، وإما بالتوهم كما في المقدار؛ كما بعد الأشمل بالأذرع. ومعنى العد: أنك إذا أسقطت منه أمثاله فبقي الثالثة: المساواة ومقابلها أعنى الزيادة والنقصان؛ وهو فرع الخاصة الأولى لأنه إذا فرض أجزاء فاما أن يوجد بأزاء كل جزء جزء أو أكثر أو أقل قال الامام الرازي: لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوئة، لأن المساواة اتحاد في الكم فيلزم الدور، ولا يقبل القسمة، لأنه يختص بالمتصل منه،

لأنه أخذ التعممة الاتصالية ، بل بوجود العاد

المقصد الثاني : في أقسامه ، فإن كان بين أجزائه حد مشترك فهو المتصل فإن أى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء ، وبداية لجزء باعتبار ، ونهاية للجزئين باعتبار ، بحسب ما يبتدأ منه فرضا ، والآخر فالمتصل كالممدد ، فأنك إن أشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة ، وابتداء الاربعة الباقية من السابع لامنه ، فلم يكن ثمة أمر مشترك بينهما ، والمتصل إما غير قار وهو الزمان ، فالآن مشترك بين الماضى والمستقبل ، وإما قار القات وهو المقدار ، فإن انقسم في الجهات الثلاث لجسم ، أو في جهتين فسطح ، أو في جهة واحدة نقط . والمنفصل هو العدد لاغير ، لأنه لا بد أن ينتهى الى وحدات ، والوحدة ان كانت نفس ذاتها فهو الكثرة . وإن كانت عارضة لها فهي كم العرض ، والكلام في السكم بالذات

المقصد الثالث : الأبعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول والعرض والعمق ، وأنها تطلق على معان أخر ، فلا بد من الإشارة اليها ليحصل الأمن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها ، أما الطول فيقال للامتداد مطلقا ، وللامتداد المفروض أولا ، ولأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح ، وأما العرض فيقال للسطح ، وللامتداد المفروض ثانيا ، وللامتداد الأقصر ، وأما العمق فيقال للامتداد الثالث ، والثخن وهو حشو ما بين السطوح ، والثخن النازل ، ويسمى حينئذ الثخن الصاعد ممكنا ، وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وممك النار ، ولعمان آخر ، يمثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه ، ومن رأس الانسان الى قدمه ، ومن رأس ذوات الأربع الى مؤخرها ، والعرض للآخذ من يمين الانسان أو ذوات الأربع الى شماله ، والعمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ، ومن ظهر ذوات الأربع الى الأرض . واعلم أن هذه المعاني منها ما هي كيات صرفة كالطول بمعنى الامتداد ،

ومنها ماهي كيات مع اضافة كالمفروض ثانيا ، وقد يعتبر معه اضافة ثالثة كالأطول ، أو رابعة كالأطول بالنسبة الى الغير

المقصد الرابع : الكم إما بالذات وهو ما ذكرناه ، وإما بالعرض وهو أقسام :

الأول : محل الكم كالجسم

الثاني : الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح

الثالث : الحال في محل الكم كالسواد فإنه مع الكم محلها الجسم

الرابع : متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار

أثرها فاصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلا أحد هذه الوجوه

واعلم أنه قد يجتمع في بعض الأمور وجهان من هذه الأربعة كما في الحركة

فإنها منطبقة على المسافة ؛ فيعرضها التفاوت بالثقل والكثرة ، ومنطبقة على

الزمان ؛ فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء ، وتقوم بالجسم المتمرك فتتجزى

بتجزيه ، والكم المنفصل قد يعرض للمنصل ، كما اذا قسمنا الزمان بالساعات

أو الأشل بالأذرع ، وقد يكون الشيء كما بالذات وبالعرض كالزمان ، فإنه كم

بالذات ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة

المقصد الخامس : إن المتكلمين أنكروا العدد خلافا للحكاه بله لكنين : —

أحدهما : أنه مركب من الوحدات ، والوحدة ليست وجودية ، وعدم

الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة ، بيان أن الوحدة لا توجد أمران : —

الأول : لو وجدت فلها وحدة وزم التسلسل . قالوا : وحدة الوحدة نفس

لوحدة وقد مر .

الثاني : أن الواحد قد يقبل القسمة كالجسم ، وانقسام المحل يوجب انقسام

ماحل فيه ؛ لأنه إن كان في جزء منه كان هو الواحد دون الكل ، وإن لم يكن

في شيء من أجزائه لم يكن بالضرورة صفة له ، وإن كان في كل جزء فاما بالتام

فيقوم الواحد بالكثير ، أولا بالتام ، فيكون جزء منه قائما بجزء وجزءه بآخر وهو

المراد بالآلة سام ، وقول من قال هذا إنما يصح فيما يكون الحلول حلول السريان لاطائل له ؛ لأننا برهننا على أن كل جزء من الحبل متصف بجزء منها ، ولا معنى للسريان إلا ذلك ، فإذا كانت الوحدة وجودية لم تقسمها ، وأنه ضروري البطلان وثانيهما : أن يدل ابتداء على أن الكثرة عديمة ، وإلا فإن قامت بالكثير فلما من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد بالكثير ، أو من حيث عرض له أمر صار به واحدا فننقل الكلام إليه ، ويلزم التسلسل .

واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ، ووحدته أمر وجودي بالضرورة ، وككونه لا ينقسم ؛ إذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء ، وأنه اعتباري ، والكثرة ليست إلا مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود ، وأما أن واحدا يقوم بالمجموع ؛ فإن تخيل كان اعتباريا ؛ ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر واحد بالهوية ، وإن شئت فاستبصر بموجود في الخارج ومعدوم فيه ، أو بشخص في المشرق وآخر في المغرب ، فأنهما اثنان ، وبعلم بالضرورة أنه لم يقم بهما معنى واحد ؛ بل ذلك مجرد فرض واعتبار .
المقصد السادس : أنهم أنكروا المقدار بناء على أن تركيب الجسم من الجزء الذي لا يتجزى ، فانه لا اتصال بين الأجزاء عندم ؛ فكيف يسلم أن اتصالا وأن الأجزاء بينها حد مشترك ، والتفاوت راجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها ؛ والقسمة معناها فرض جوهر دون جوهر ، ولأما له غير الأجزاء ؛ فهم إلا بالوهم ، وحكمه مردود ، واحتج الحكماء في إثباته بوجهين :-

الأول : أن الجسم الواحد تتوارد عليه مقادير مختلفة ؛ فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا ؛ وتارة بالعكس ، وتارة مدورا ، وتارة مكعبا . لا يقال لا يتغير المقدار ؛ إذ المساحة واحدة ؛ لأننا نقول . المساحة واحدة بالقوة ؛ أي مضروب إحدهما كضروب الآخر ، وأما بالفعل فالاختلاف ظاهر ، وأيضا فالمان إذا اتصلا فقد بطل السطح الذي كان لها وحدث سطح آخر ، والشيء

إذا قطع حصل فيه سطحان بعد العدم ، وكل ذلك يعطى الوجود والتبدل ،
وبه تبين أنه لا يكون نفس الأجزاء . والجواب : أنه فرع على الجزء الذى لا يتجزى ،
وأما من قال به ؛ فإنه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان ؛ بل ما كان
من الأجزاء فى الطول انتقل إلى العرض وبالعكس .

الثنائى : الجسم يتخلخل ويتكاثف ، وجوهره بته باقية ، والمتغير التبادل للصغر
والكبر زائد ، ووجودى ضرورة . والجواب : منعه ؛ فإنه أيضا فرع الهوى
وقبولها للمقادير المختلفة وإثباتها فرع على الجزء .

المقصد السابع : أنهم أنكروا الزمان لوجهين : -

الأول : أن الزمان أمسه مقدم على يومه ، وليس تقدما بالعلية والذات ،
والشرف والرتبة ، فهو بالزمان لانحصاره عندهم ؛ فيكون للزمان زمان ، والكلام
فى ذلك الزمان ، ويلزم التسلسل وأنه محال ، ومع ذلك فمجموع الأزمنة
يكون أمسا مقدما على يومها بالزمان ، فزمان المجموع ظرف له فيكون داخلا
فى المجموع ، وإلا لم يكن المجموع مجموعا ، وخارجا عن المجموع ؛ لأن ظرف
الشيء لا يكون جزءه وأنه محال . وأجيب بأن تقدم أجزاء الزمان ليس بزمان
آخر ، فالتقدم عارض لها بالذات ولغيرها بواسطتها ، إذ لا يكون كل تقدم
لتقدم آخر ؛ وإلا تسلسل ، فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات ، وهو
الذي نسميه الزمان :

الثانى : الزمان الحاضر موجود ، وإلا لم يكن الزمان مرجودا ؛ لأنه منحصر
فى الحاضر والماضى والمستقبل ، والماضى ما كان حاضرا ، والمستقبل ماسيهير
حاضرا ؛ وإذا كان لاحاضر فلا ماضى ولا مستقبل ، فلا وجود للزمان ، وهو
خلاف المفروض ؛ وأنه غير منقسم ؛ وإلا فأجزؤه إما معا فيلزم اجتماع
أجزاء الزمان ، والضرورة قاضية ببطلانه ، وإما مترتبة فلا يكون الحاضر كله
حاضرا ، وإذا كان الزمان غير منقسم فكذا الكلام فى الجزء الثانى والثالث ،

إذ مامن جزء إلا وهو حاضر حينما ، فيتركب من آفات متتالية ؛ والمفروض أنه موجود ، فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تنجز ، لأنه من عوارضا وينطبق عليها ، وكذلك الجسم لأنها من عوارضه ، وأنتم لاتقولون به ، أو ينطه بدليه . أجاب عنه ابن سينا : لم قلتم إنه لو وجد فاما في الآن أو في الماضي أو في المستقبل ، فان كلا منها أخص من الموجود المطلق ، ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم ، وهو مشكل ؛ لأن وجود الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر ، وقد ناقض نفسه حيث قال : جميع الحركات الماضية لاتوجد ، وإلا ففي الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل . قوله . لا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم : قلنا : إذا انحصر الأعم في عدة أمور كل منها أخص ولم يوجد شيء منها لم يوجد الأعم قطعا ، فان العام لا وجود له إلا في ضمن الخاص . والامام الرازي نقضه بالحركة نفسها ، إذ الدليل قائم فيها ، ووجودها ضروري . والجواب : أن الحركة تطلق بمعنى التقطع ولا وجود لها ، وبمعنى الحصول في الوسط مستمرة من أول المسافة إلى آخرها ، ولا يمكن أن يقال مثل ذلك في الزمان ، فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة .

احتج الحكماء بوجهين :-

الأول : أنا نترض حركة في مسافة على مقدار من السرعة ، وأخرى مثلها في السرعة ، فان ابتدأتا معا قطعنا المسافة معا ، وإن ابتدأت إحداها قبل واقطعت معا ، أو انقطعت إحداها قبل وابتدأتا معا قطعت أقل ؛ وإن اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الأخذ والقطع ، قطعت الحركة السريعة أكثر ، فاذا هذه امكانات تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لا مكان ، وما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود .

وتلخيصه : أن الحركة باحتمال تفاوت ، ليس بالمسافة لحصوله مع اتحاد المسافة واتفائه مع تفاوت المسافة ، وليس عائدا إلى السرعة والبطء لاتحاده مع الاختلاف في السرعة

والبطء . ولاخلافه مع الاتحاد في السرعة والبطء ، ففي الحركة شيء يقبل التفات ، ولا بد من الانتهاء إلى ما قبله لذاته وهو الكم . والجواب : أن الحركة من أول المسافة إلى آخرها لا توجد اتفاقاً إلا بحسب الوهم ؛ فهذه الامكانات وهمية ، ولأنها تنفرض في الاعداد ، فان ما بين يوم الطوفان ومحمد ﷺ أكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام .

الثاني : ان الأب مقدم على الابن ضرورة ، وليس ذلك التقدم نفس الأب ، لأن التقدم أمر اضافي دون جوهر الأب ، ولأن جوهر الأب قد يكون معه ، وقبل لا يكون مع ، ولا هو باعتبار عدم الابن معه ، لأنه يعتبر مع عدم اللاحق ، ولا تقدم . وبالجملة : فالقبلية والبعدية مما يختلف به لعدم المعبر عنه ، فلا تكون نفس العدم ، وقد يعبر عنه بأن العدم قبل كعدم بعد ، وليس قبل كبعد .

وتلخيصه : أن هنا شيء لا يمكن أن يصير قبله بعد ، ولا بعده قبل ، وأما هذه الأشياء فيمكن فيها ذلك ؛ لأننا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك ولا بعده ، فهذه إنما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الأمر . فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم ، والابن متأخرا لكونه في زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك . بل اعتبر القادان من حيث مفهومهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر ، فذلك الامر هو الذي نسميه بالزمان . والجواب عن الثاني : أن ذلك اعتبار عقلي ، فان عدم الحادث مقدم على وجوده قطعاً ، وما يمرض للعدم ويكون صفة له لا يكون أمراً موجوداً محققاً في الخارج

المقصد الثامن : في حقيقة الزمان وفيه مذاهب : -

أحدها : قال بعض قدماء الفلاسفة أنه جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجماع فيها البعد القبل ، وذلك هو البعدية بالزمان ، فم عدم الزمان زمان ، هذا خلف . وجوابه من وجوه :

الاول : أن هذا ينفي انتفاء الزمان ولا ينفي عدمه ابتداء ، لانه لا يصدق
لو عدم أصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده ، والعدم بعد الوجود أخص
من العدم ، فلا يوجب امتناعه امتناعه

الثاني : النقص يتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض ، فانه ليس بالزمان
مطلقا قلنا ، فجاز أن يكون تقدم وجوده على عدمه كذلك

الثالث : أن حكمكم بأن عدمه بعد وجوده بالزمان انما يصح أن لو كان
العدم معروضا للتأخر وأنه محال ، فانه أمر موجود ، إذ لولاه لم يمكن اثبات
إزائه إن ، وما لا يثبت له بوجه ما فانه نفي محض وعدم صرف ، كيف يمرض له
التقدم والتأخر ، اللهم الا بحسب الترض الذهني

وثانيها : أنه التلك الأعظم لانه محيط بالكل ، وهو استدلال بموجبتين
من الشكل الثاني

وثالثها : أنه حركة التلك الأعظم لأنها غير قارة ، وهو من جنس ما قبله
ورابعها : ما ذهب اليه أرسطو من أنه مقدار حركة التلك الأعظم ، واحتج
بأنه متناهية ، فهو كم ؛ وقد ثبت امتناع الجزء الذي لا يتجزى فلا يكون مركبا
من آفات متتالية ؛ بل كما متصلا ؛ فهو مقدار ؛ وليس مقدارا لأمر قار ؛ والا
كان قارا ؛ فهو هيئة غير قارة وهي الحركة ، ويمنع انقطاعها للدليل الذي أثبت
به المذهب الاول بعينه ؛ فيكون الزمان مقدارا للحركة مستديرة ؛ لأن الحركة
المستقيمة تنقطع لتناهي الأبعاد ؛ ووجوب سكون بين كل حركتين ؛ وهي
الحركة القلعية بقدر به كل الحركة فيكون مقدارا لاسرعها ؛ لأن الأكبر يقدر
بالأصغر ولا يعكس ؛ فيقال هذا الترسخ كذا ربحا ، وهذا الرمح كذا ذابا
وهذا القراع كذا أصبغا فان الأصغر يمد الأكبر ؛ والأكبر لا يمد الأصغر ؛
وقد علمت ان أسرع الحركات هي الحركة اليومية ؛ فالزمان مقدار الحركة اليومية
وهو المطلوب ؛ والاعتراض عليه أنه مبني على أمور كلها ممنوعة .

الأول .. كل قابل للتفاوت كم ؛ وإعنا يصح أن لو بين أنه قابل للتفاوت لثباته
 الثاني .. امتناع الجزء الذى لا يتجزى .
 الثالث .. امتناع عدمه . والدليل قد عرفت مافيه
 الرابع .. أن بين كل حركتين سكونا

الخامس .. أن له محلا إما لوجوده أو لمرضيته ولم يثبتا ؛ ويبطله وجهان :
 الأول : لو وجد لكان مقدارا للوجود المطلق ؛ والثاني باطل . أم الملازمة
 فلأننا كما نعلم أن من الحركات ماهو موجود ؛ ومنها ما كالت موجودا
 ومنها ما سيوجد . نعلم أن الله تعالى موجود ؛ وكان موجودا ؛ وسيجد ؛ ولو
 جاز أنكار أحدهما جاز إنكار الآخر . وأما بطلان اللازم ، فلأنه أما غير قار
 فلا ينطبق على القار ؛ أو قار فلا ينطبق على غير القار ؛ فان قيل .. نسبة المتغير
 الى المتغير هو الزمان ؛ والى الثابت الدهر ، ونسبة الثابت الى الثابت السرمد .
 قلنا .. قعقة ماتحتها طائل .

الثاني : أن الحركة تقال للكون فى الوسط . وهو أمر محتمر من المبدأ
 إلى المنتهى ، ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا ، وللمتقدم من المبدأ إلى المنتهى ،
 ولا وجود لها فى الخارج اتفاقا . فلو كان مقدارها لم يوجد

وخامسها : مذهب الأشاعرة أنه متجدد يقدر به متجدد ، وقد يتعاضد
 بحسب ماهو متصور للمخاطب ، فإذا قيل : متى جاء زيد ؟ يقال : عند طلوع
 الشمس ، إن كان مستحضرا لطلوع الشمس ، ثم إذا قال غيره : متى طلع الشمس ؟
 يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لحجى زيد . ولذلك اختلف بالنسبة
 إلى الأقوام . فيقول القارى : لا تبتك قبل أن تقرأ أم الكتاب ، والحركة :
 لبث فلان عندى قدر ما تنزل كبة ، والصبي : ينطبخ البيض إذا عادت للثافة ،
 والتركي : بقدر ما ينطبخ مرجل لحم ، وعلى هذا كل بحسب ماهو مقدر عنده
 يقدر غيره .

المقصد التاسع في المكان : وهو موجود ضرورة أنه مفاد إليه بهذا وهناك ، وأنه ينتقل منه الجسم وإليه ، وأنه مقداره نصف وثلاث ، وأنه متفاوت فيه زيادة وتقصان ، ولا يتصور شيء منها لعدم المحس ، وشكك عليه : بأنه لو وجد فاما متحيز فله مكان وتتمسك ، أو حال في المتحيز ، فاما الجسم الذي فيه فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان ، وأيضا : فينتقل بانتقاله ، وأما جسم غيره ، إما بالمدخلة فيلزم تداخل الجسمين ، وإما بالماسة ؛ ولكل جسم مكان بالضرورة ؛ فيلزم التمسك ، وعد تنهى الاجسام ، وسنبطله . وإما لامتحيز ولا حال فيه ، فلا إشارة إليه . وأنه باطل بالضرورة ، وأيضا : فلا يمكن حصول الجسم فيه . والجواب . أن وجوده ضروري ، وما ذكرتم تشكيك في البديهي ، وأنه مفسطة لا تمتد في الجواب ، وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذهب حله . ثم أنه خارج عن الممكن ؛ وإلا انتقل بانتقاله ضرورة امتناع اتسكك الكل عن الجزء .

قال بعض قدماء الحكماء : انه هو الهوى ، فانه يقبلى تماقب الاجسام ولا يخفى أن حاصله : المكان يقبل تماقب الاجسام ، والهوى يقبل تماقب الاجسام ، فهو هو ، وقد عرفت بطلانه ، وأنه لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني وهذا المذهب ينسب الى افلاطون . ولعله اطلق الهوى عليه باشتراك اللفظ . وقال بعضهم : إنه الصورة ، لأن المكان هو المحدد لشيء الحاوي ، له بالذات والصورة كذلك ، وهو من الخط الاول ؛ لأن يزداد عليه ، والمحدد الحاوي بالذات لا يعتمد . ويبطل بأن القاتين قد يشتركان في لازم . ثم الجسم منطبق على مكانه ماله له ، والمكان محيط به مملوء منه ، ولا يتصور ذلك إلا بالملائة ، إما بالتام ، وتسمى المدخلة ؛ فيكون هو البعد الذي ينقذ فيه الجسم ، وإما لا بالتام ، بل بالأضراف ، وتسمى الماسة ؛ فيكون هو السطح الباطن للحاوي ، المماس

لتظاهر من المحوى ، فاذا المكان إما البعد وإما سطح الحاوى ، فاذا بطل أحدهما تعين الثانى ، والبعد إما موجود أو مفروض . فهذه ثلاثة احتمالات .

الاحتمال الأول : أنه السطح الباطن من الحاوى ، المماس للسطح الظاهر من المحوى ، وهو مذهب ارسطاطاليس ، وعليه المتأخرون من الحكماء ؛ كابن سينا والتماراني ؛ وإلا لكان هو البعد لما مر ؛ وأنه محال .. أما المفروض فلما مر أنه موجود ، وأما الموجود فلوجيبين : —

الأول : أن البعد إما أن يقبل لقائه الحركة ، أولا . والتمكان باطلان . أما الأول .. فلا أنه لو قبل الحركة فن مكان إلى مكان ، فله مكان وتسلسل ؛ وأنه محال . وكيف وجميع الأمكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله ؟ فله مكان ، فذلك المكان داخل فى الأمكنة لأنه أحدها ، وخارج عنها لأنه ظرف لها . هذا خلف وأما الثانى .. فلأن البعد إذا لم يقبل الحركة فالجسم لا يقبلها ؛ لما فيه من البعد ؛ فان حركة الجسم معتزلة لحركة البعد ، فامتناع حركة البعد معتزلة لامتناع حركة الجسم ، وللإلزام باطل ، فكذلك المزوم .

الثانى : لو كان المكان هو البعد ، والجسم بعد حال فيه ، فاذا حصل الجسم فى المكان نفذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان ، فيجتمع فى الجسم بعد أن وأنه محال بالضرورة . ولو جاز لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة . وأيضا : فانه حكم ثبت للتعيز بذاته وهو البعد ، دون المادة . وأيضا : فانه يرفع الأمان عن الوحدة الشخصية ، فانه يجوز كون هذا الزراع ذراعين . وأيضا : فانه يلزم اجتماع المثليين وقد ابطلناه . والجواب :

عن الوجه الأول : أنا نختار أن البعد لا يقبل الحركة . قوله : فلا يقبلها الجسم لما فيه من البعد . قلنا : ممنوع ؛ إذ البعد الذى فى الجسم قائم بالمادة ، والذى فيه الجسم قائم بنفسه ؛ وأنهما مختلفان بالحقيقة . وما يقال :

من أن البعد قد اقتضى القيام بالحل ، وإلا لاستغنى عنه فلا يحل فيه ، وأنه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك بناء على تماثل الأبعاد .

وعن الثانى : أننا لانسلم اجتماع البعدين فى جسم ، بل بعد هو فى الجسم يلزمه ، وبعد فيه الجسم يفارقه ، وامتناع ذلك ممنوع ؛ للتخالف فى الحقيقة وإن اشتركا فى كونهما بعدا ، ومنه يعلم أنه لا يلزم جواز كون الذراع ذراعين ، فإنه عبارة عن البعد الخال ، ولا يلزم اجتماع المنليز . وبالجملة .. فالأدلة فرع تماثل البعدين ، ولا يقول به عاقل . فروع :-

الأول . المكان قد يكون سطحا واحدا ؛ كالطير فى الهواء ، أو أكثر ؛ كالبحر الموضوع على الأرض ؛ فإنه أرض وهواء .

الثانى : أنه قد تتحرك السطوح كلها ؛ كالمسك فى الماء الجارى ، أو بعضها كالبحر الموضوع فيه أولا .

الثالث : أنه قد يتحرك الحاوى والمحوى معا ، كالطير يطير والريح تهب ، أو الحاوى وحده ، كالطير يقف والريح تهب ، أو المحوى وحده ؛ كالطير يطير والريح تقف .

الاحتمال الثانى : أنه بعد موجود ينفذ فيه الجسم ، وهو مذهب افلاطون . أما أنه موجود ؛ فلا أنه يتقدر ، أى يقبل التقدير بالنصف والثالث والرابع . ويتفاوت ؛ فأن ما بين طرف الطاس أقل مما بين طرفى سور المدينة بالضرورة ، ولا شئ من المعلوم يتقدر ومتفاوت . وأما أنه هو البعد ؛ فلا أنه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر ، وهو باطل لوجوه :-

الأول : أن لكل جسم مكانا ؛ فيلزم عدم تناهى الأجسام ومنبطله . لا يقال لانسلم ؛ بل تنتهى إلى جسم لا مكان له ؛ فان المحدد عندنا ليس له مكان ، بل وضع فقط ؛ لآنا نقول . كل جسم فهو متعين مشار إليه هنا وهناك ضرورة .

أليس الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعي قالوا نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان في حيز؟ فما بالهم نسو ذلك وأنكروه حين الرموا به؟ كيف وأن الحركة الوضعية انما تعرض لمجموع المحدد؟ وأما نصفاه المتمايزان بحسب مايعرض لهما من كونهما فوق الأرض أو تحتها يستبدلان المكان : ولهما ثقله ، ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها ثقله ؛ لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ، ولالكانها ثقله ، والضرورة تبطله .

الثاني : أنه لو كان المكان هو السطح ، ثم تحرك المكان ، وسكون المتحرك وأما بيان الملازمة : فهو أن الطير الواقف في الهوله ساكن ، ويلزم حركته ؛ إذ ليس الحركة إلا استبدال المكان . ولا شك أنه مستبدل للسطوح المتواردة عليه . وأن القمر متحرك ، ويلزم سكونه ؛ لأنه غير مستبدل للسطح . وقد يجاب عنه بمنع الملازمة ؛ فان الحركة تغير النعمة الى الامور الثابتة ، وهو غير حاصل في الطير ، حاصل في القمر . والجواب : أن تغير النعمة معلل بالحركة ، فعدمه بعدمها ، لأنه حقيقتها .

والحق : أن الحركة عندم حالة مستمرة من أول المسافة الى آخرها تسمى التوجه ، واستبدال المكان من لوازمها فلا يتم الدليل

الثالث : أنه لو كان السطح ، ثم أن لا يكون مساويا للتمكن ، واللازم باطل . بيانه : أنا اذا أخذنا جسما نجعلناه مدورا ، كان مكانه مثلا ذراما في درام ، فاذا جعلناه مضغعة رقيقة طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك . كان أضغاف ذلك ، والتمكن بحاله لم يزد ، وزق الماء اذا صب منه كان مماسا للماء بجميع سطحه كما كان . فقد نقص التمكن والمكان بحاله ، والجسم اذا حفرنا فيه حفرة فقد انتقص وازداد مكانه ، وهو السطح الحاوى به . واذا قلنا : ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة ،

ومما يؤيد هذا المذهب : أن المكان الذي خرج عنه الحجر فلا الهواه لم سعا والسطح قد بطل ، وأن المكان مقصد ١١ - ١٠ .

في اثبات الجهة بأنه موجود ، فلكان الذي يقصده الثقيل - وهو أن ينطبق مركزه على مركز الأرض - موجود ولا سطح ، وكذا ما يقصده الخفيف ، وهو أن ينطبق محيطه بمحيط المحدد . وأيضا: فن المعلوم أن المتكبر مألئ لمكانه ، ولا يتصور ذلك إلا بأن يكون في كل جزء جزءا ، والسطح ليس كذلك وأيضا: فيكون الجسم في مكان محججه لا بسطحه ، وربما ادعى الضرورة في أنا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء . كان بين أطرافه بعد قطعا ، فكذا عند ما فيه ماء أو هواء ، وأيضا: فإله مقرر ومحدد ، نسبة سطحية إلى المحيط ، والمحاط واحد ، فيلزم أن يكون له مكانان . والتسمية لا كلام فيها ، إنما الكلام في الحقيقة الاحتمال الثالث : أنه البعد المقروض وهو الغلاء ، وحقيقته : أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ، وليس بينهما ما يماسهما ، وجوزهما المتكاملون ، ومنعه الحكماء بما مر من التقدير ، وأما خارج العالم فتنفق عليه ، فالنزاع في التسمية بالبعد ، فإنه عند الحكماء عدم محض يثبت الوجود ، وعند المتكلمين بعد ، لهم وجهان : -

الأول : أنه لا يتمتع وجود صفحة ملساء ، وإلا لزم إما عدم انفعال الاجزاء ، أو ذهاب الزوايا إلى غير النهاية ، ولا يتمتع بماسيتها لمنهاتها ، وإلا لم يكن تماس إلا لأجزاء لا تنجز ، وأنتم لا تقولون به ، ولا يتمتع رقم أحدها عن الأخرى دفعة ، إذ لو أرتفع بعض أحدها دون البعض لزم الانفكاك ، وأيضا : فأى جزء أرتفع دفعة لو لم تكن صفحة ، كان ذلك جزءا لا يتجزى ، وهو محال عندكم فاذا فرضنا ارتفاعها عنها وقع الغلاء ضرورة ، وأن الهواء إنما ينتقل إليه من الاطراف ، ويعبر بالأجزاء بالتدرج ، ويصل بالآخرة إلى الوسط ، فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا ، وهذا الزامى ، فإن عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء إليه ، بل قد يخلق الله تعالى فيه دفعة ، ولا يتم هذا الزام إلا ببيان جواز الارتفاع دفعة ، أى في آن ، والحكيم يمنعه ، فإن الارتفاع حركة وكل حركة عنده

في زمان ، وأنه منقسم إلى غير النهاية ، ففي زمان أوتفاعها يملك الهواء من طرفها إلى الوسط .

الثاني : أنه لولا وجود الخلاء تصادمت أجسام العالم بحركة بقية ، وللأجل بطل بالضرورة . بيان الشرطية : أن الجسم المتحرك ينتقل المكان ، والقرص أنه محمول بجسم آخر ، وهو ينتقل من مكانه ، إذ لا يتداخل جسمان ضرورة ، ولا ينتقل إلى مكان الأول ، لأن انتقاله إليه مشروط بانتقال الأول عنه ، وانتقاله عنه مشروط بانتقال هذا عن مكانه إليه ، فيدور ، فهو إذا ينتقل إلى مكان جسم آخر ، والكلام فيه كافى الأول ، ويتسلسل . وهذا أيضا الزامى ؛ فان عند المتكلمين قد يعدم الله الجسم الذى قدماه ، ويخلق جسما آخر فى مكانه ، ولا يتم هذا الإلزام إلا بإبطال التخلخل والتكاثف ، والاجاز أن يتخلخل ما خلفه ، ويتكاثف ما قدماه ، إلى غاية ما يطيع لذلك بحسب قوة الحركة وضعفها . فان قيل : التخلخل والتكاثف لكثرة الخلاء وقتله ، قلنا : ممنوع : بل لأن الهوى أمر قابل للمقدار الصغير والكبير ؛ إذ لمقدار لها فى حد نفسها ، وسيأتى ذلك . ويمكن الجواب ، بمنع بطلان الدور فانه دور معية ؛ فان انتقال الجسم عن المكان ، وانتقال الآخر إليه يقع كلاهما معا ، كجزاء الحلقة التى تدور على نفسها . وبالجملة . . فان أراد بالتوقف امتناع الانفكاك ، فقد يتعاكس وليس بمحال ، وإن أراد امتناع الانفكاك بنعت التقدم ، منعناه ههنا . احتج الحكماء بوجوه :-

الأول : لو وجد الخلاء ، فلنفرض حركة ما فى مسافة خالية . فهى فى زمان وليكن ساعة ، وأخرى مثلها فى ملء ، فتكون فى زمان أكثر ، ضرورة وجود المعاق ، ولتكن فى عشر ساعات وهرض مثلها فى ملء آخر ، قوامه عشر قوام الأول ، فتكون فى ساعة أيضا . لأن تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاق ، وهو القوام ؛ فان كان المعاق عشرا كان الزمان عشرا ؛ وإذا ثبت هذه المقدمات لم أن تكون الحركة فى الخلاء ، مع أنه لا معاق . والحركة

فى الملة الرقيق وهو معاوق، كلامى فى ساعة، فىكون وجود المعاوق وعدمه سواء، هذا خلف . والجواب : أنه مبنى على مقدمة واحدة ، وهى أن تفاوت زمانى الحركتين بحسب تفاوت المعاوقين ، وذلك انما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها تقتضى زمانا، والا كان الزائد على ذلك القدر هو الواقع بازاء المعاوق، فىكون تفاوت ذلك القدر بحسب تفاوت المعاوقين، لأصل الحركة، فى المثل المفروض: تكون ساعة لأصل الحركة، وتسع ساعات باراء المعاوق ، وتكون حصة القوام الرقيق عشرا منها، وهو عشر تسع ساعات، وهى تسعة أعشار ساعة، فيضاف الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهى ساعة فتكون حركة فى ساعة وتسعة أعشارها، فلا يلزم المساواة ،

ومن المتأخرين من أشتغل ببيان أن الحركة لا تقتضى زمانا لذاتها، وإلا لكانت أسرع الحركات ؛ ولا يتصور ؛ لأنها واقعة فى زمان، والزمان منقسم الى غير النهاية، فىكون له نصف ، ولو فرض وقوعها فيه كان الحركة أسرع منها بالضرورة ، وهذا إنما يتم لو بين أن وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان ممكن وأنى له الا بحسب التوهم ؟ وأيضا : فان الكلام فى تلك الحركة" المخصوصة ، لافى مطلق الحركة"

الثانى : الجسم لو حصل فى الخلاء كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحا بلا مرجح، لتشابه اجزائه ، إذ اختلاف الأمثال بالمادة . والجواب : أن كل العالم لا اختصاص له بحيز، فإنه مالى للأحياز . فان قيل : الكلام فى كل جزء، قلنا : لعل الاختصاص لتلاؤم الأجسام وتناظرها.

الثالث : أنه إذا رمى حجر إلى فوق فلو لا معاوقة الملة لوصل الى السماء . والجواب : أنه إنما ينفى كون ما بين السماء والأرض كله خلاء ، ولا ينفى وجود الخلاء مطلقا، لجواز أن يكون الغالب فى هذه المسافة الهواء ، وفيما بينهما خلاء كثير ، وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حمية .

الأولى : السرقات . فإنه إذا ملئت وفتح المدخل خرج الماء ، وإذا سد

وقف، وليس ذلك إلا لأنه لو خرج لزم الخلاء .

الثانية : الزرات . فانه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء ، ولو وجد خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره ، فلا يخرج عنها .

الثالثة : ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص ، وما هو إلا لأنه ما يص من الهواء ويخرج منها يستتبع ما يعلوها قسرا ، ضرورة دفع الخلاء .

الرابعة : وكذلك الماء في الانبوبة مع ثقله ، وما ذلك إلا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء .

الخامسة : إنا إذا وضعنا أنبوبة في قارورة وسددنا راسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها . فإذا أدخلنا الأنبوبة فيها أنكسرت الى خارج ، وإذا أخرجنها عنها انكسرت الى داخل ، ولولا أنها مملوءة . لم تكن كذلك . والجواب : أن شيئا منها لا يقيد القطع ، لجواز أن يكون بسبب آخر لانعرفه ، فهي أمارات وأعلم أن الأمارات إذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وأقادتها بقينا حذسيا ، لا يقع به الخصم إزام . فروع :

الاول : من قال بالخلاء ، منهم من جعله بعدا ، فإذا حل في مادة الجسم ، وإلا فغلاء ، ومنهم من جعله عدما صريحا كما مر .

الثاني : منهم من جوز أن لا يعلاء جسم . ومنهم من لم يجوز .

الثالث : قال ابن زكريا : في الخلاء قوة جاذبة ، ولذلك يجتسب الماء في السراقات ، وقال بعضهم : فيه قوة دافعة إلى فوق ، فان التخلخل يفيد خفة .

المرصد الثالث في الكيفيات : وفيه مقدمة وفصول

المقدمة في تعريفه وأقسامه :

أما تعريفه : فانه عرض لا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء أوليا ، ولا

يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير، وهذا رسم ناقص، وهو الغاية في الاجناس العالية، ويجوز بالامور الوجودية والعدمية؛ بشرط أن تكون أجل، فلا يصح أن يقال: الجوهر مالم يمرض، والكم مالم يكتف ولا أبين، الى آخر المقولات واحترزنا بقولنا: لا يقتضى القسمة عن الكم. وبقولنا: اللاقسمة عن الوحدة والنقطة، عند من قال انهما من الاعراض. واقتضاء أولياء عن العلم بعلوم واحد ويعلمونين. وبالاخير عن النسب

وأما أقسامه: فهي أربعة: المحسوسة، والنفسانية، والمختصة بالكميات، والاستعدادات. ومأخذ الحصر هو الاستقراء. ومنهم من أراد اثباته بالتريديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها:

الاول: انه اما أن يختص بالكم أولا، وهذا اما محسوس أولا. وهذا إما استعداد نحو الكمال أو كمال. قلنا: ولم قلتم ان الكمال هو الكيفية النفسانية ولم يثبت لغير ذوات الانفس؟ فآيته أنا لم نجد فالكمال هو الاستقراء، فلنعول عليه أولا

الثاني: قال ابن سينا: ان فعل بالتشبيه فمحسوس، والا، فان تعلق بالكم فذاك، والا، فللجسم، إما من حيث كونه جمعا طبيعيا أو نفسانيا. قلنا: لم قلت: أن المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه، وينتقض بالنقل والخفة؟ ولم قلت ان غيرها ليس كذلك؟ وأيضا: فقد اعترف أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه

الثالث: إما أن يتعلق بوجود النفس أولا، والثاني إما أن يتعلق بالكمية أولا، والثاني إما استعداد أو فعل: قلنا: ولم قلت أن الاخير المحسوسة؟
الرابع: إما أن يفعل بالتشبيه أولا، والثاني إما أن لا يتعلق بالاجسام أو يتعلق، والثاني إما من حيث الكمية أو الطبيعة، ولا يخفى ما فيه، مع أنه يضم الكيفية المختصة بالاعداد

الفصل الاول * في الكيفيات المحسوسة

وهي ان كانت راسخة بحيث اشتمالات ، والا فاشتمالات ، وانما سميت
الاول بذلك لوجهين :

الاول : أنها محسوسة ، والاحساس افعال للحاسة .

الثاني : أنها تابعة للمزاج ، إما بشخصها كحلاوة العمل ، أو بنوعها كحرارة
النار ، فانها وان كانت ثابتة لبسيط فقد توجد في بعض المركبات تابعة للمزاج
كالعمل . ثم انهم انما سموا القسم الثاني اشتمالات ، لأنها لسرعة زوالها اشبهت
الاشتمالات ، فسميت بها تمييزا لها ، وهو يشارك القسم الاول في سبب التسمية ،
لكن حاولوا التفرقة ، فخرم اسم جنسه لما قلنا . وأنواعها خمسة بحسب
الحواس الخمس : - النوع الاول المدروسات ، وفيه مقاصد :-

المقصد الاول : في الحرارة وفيها مباحث :-

أحدها : في حقيقتها . قال ابن سينا : الحرارة تفرق باختلافات وتجميع
المتماثلات ، والبرودة بالعكس . وذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة ؛ فإذا أثرت
الحرارة في جسم مركب من أجزاء مختلفة بالطاقة والكثافة ينفع الطيف منه
أمرع ، فيتبادر إلى الصعود الألف فالألف ، دون الكثيف ، فيلزم بحسبه
تفريق المختلطات ، ثم الأجزاء تجمتع بالطبع . فان الجنسية علة الضم ، والحرارة
معدة للاجتماع ، فبسبب إليها ، ومن جمل هذا تحريقا للحرارة فقد ركب شططا .
لأن ماهيتها أوضح من ذلك . ولأن ذلك الحكم لا يعلم إلا باستقرار جزئياتها .
فعرفتها موقوفة على معرفة الحرارة .

واعلم أن هذا إنما ثبت إذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا . وأما إذا
اشتد الالتئام وقوى التركيب فالنار لا تفرقها ، فان كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة

(*) تنبيه هذا الفصل غير مقرر حسب منهج ١٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

متقاربة كما في الذهب، فأداته الحرارة سيلانا، وكلما حاول الخفيف صعودا منعه الثقل
لحدث بينهما أعان وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران، ولولا هذا العائق لفرقا
النار، وليس عدم الفعل لوجود العائق دليلا على أن النار ليس فيها قوة التقريب،
وإن غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب الكثيف لقلته. كالنوشادر، أولا
فهيده تلييننا كما في الحديد، وإن غلب الكثيف جدا لم ينأثر كالصلق.

تنبيه: الفعل الأول لها التصعيد، والجمع والتقريب لازمان له. ولذلك
قال ابن سينا في الحدود: أنها كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق
لأحداثها الخفة، فيحدث عنه أن تفرق المختلطات، وتجمع المتماثلات، وتحدث
تخلخلا من باب الكيف، وتكاثفا من باب الوضع لتحليله الكثيف، وتصعيده
اللطيف، وربما يورد عليه أنه قد تفرق المتماثلات بكأجراء الماء، وتصعد بها التبخير،
وقد تجمع المختلطات بكصفرة البيض وبياضه. وبجواب بأن فعلها في الماء إحالة له إلى
الهواء، لا تقرب، وفي البيض إحالة في القوام، لا جمع، وستفرقه عن قريب.

ثانيها: كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل، يقال أيضا: لما تحس حرارته
بالفعل، ويحس بها بعد مماسة البدن والتأثر منه؛ كالأدوية الحارة، ويسمى حارا
بالقوة. ولهم في معرفته: التجربة. والقياس، فباللون وهو أضعفها، وبالطعم
والرائحة، ودرجة الانفعال مع استواء القوام أو قوته.

ثالثها: الأشبه أن الحرارة الغريزية والكوكبية والنارية متخالفة بالماهية
لاختلاف آثارها، فيفعل حر الشمس في عين الأعشى مالا يفعله حر النار؛
والحرارة الغريزية أشد الأشياء مقاومة للحرارة النارية، ومنهم من جعلهما من
جنس واحد. فالغريزية النارية، واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به
الثبات، فإذا أرادت الحرارة أو البرودة تقربها عسر عليها، والفرق أن أحدهما
جزء المركب والآخر خارج عنه

رابعها: أن الحركة تحدث الحرارة، والتجربة تحمقه، قيل: فيجب أن

تسخن الافلاك، ويتمغن بمجاورتها العناصر، فتعبر كلها بالتدريج نارا . والجواب أن مواد الافلاك لا تقبل السخونة ، ولا بد مع مقتضى من وجود القابل ، فلا تمغن ، فلا تتمغن بالمجاورة ، والعناصر للماسة سطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك فتتمغن ، ولهم كلام مناقض لهذا، فحيأتك أنهم قالوا النار تتحرك بتبعية القلک، وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبث فيمنعها ملاءة المطوح خامصا : البرودة . قيل : عدم الحرارة مما من شأنه أن يكون حارا ، احترازا عن الفلك ، فالتقابل بينهما تقابل العدم والملاكة، ويبطله أنها محموسة والعدم لا يحس . لا يقال: المحسوس ذات الجسم ، لأن البرد يشتد ويضعف ويعدم، وذات الجسم باقية ، بل الحق أنها كيفية مضادة للحرارة

المقصد الثاني : في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث :

أحدها : الرطوبة سهولة الالتصاق والانفصال . قال ابن سينا فيجب أن يكون الأشد التصاقا أرطب ، وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء، فهي سهولة قبول الاشكال وتركها . قلنا : هو أديم التصاقا لأسهل . ويرد ذلك في تسميرها بسهولة قبول الاشكال . إذ الادوم شكلا أيسر . وأيضا : فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها ، والعسل وإن سهل اتصاله لكن يعسر انفصاله ، ثم يبطل تسميره بسهولة التشكل وتركه أنه يوجب أن يكون الهواء رطبا ، واتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يقيد استمساكا، فيجب ان يكون خلط الهواء بالتراب يقيد الاستمساك. وبطلانه بين ، وربما أؤموا أن النار يابسة عندهم . وهذا التعريف يوجب كونها أرطب من الماء، لأنها أرق قواما .

والجواب : منع ذلك في النار البهيطة ، وما عندنا مركب من الهواء

وثانيها : أن الرطوبة مغايرة للسيلان ، فانه عبارة عن تدافع الاجزاء ،

وقد يوجد فيما ليس برطب كالرمل السيلان

وثالثها : أن اليبوسة تقابل الرطوبة ، فهي إما عمر الالتصاق والانفصال

أو عسر التشكل وتركه . قال الامام الرازي : من الاجسام ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله ، إما لذاته وهو اليابس ، وإما للحامات بين أجزائه الصلبة ، وهو الخش ، ومنها ما هو بالعكس ، فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج . قال : وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت

المقصد الثالث : في الاعتماد وفيه مباحث : —

أحدها : الاعتماد ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما . وقيل : هو نفس المدافعة . وقد اختلف فيه المتكلمون . فنقاه الاستاذ أبو أسحاق وأثبت الممتزلة وكثير من أصحابنا كالتقاضى بالضرورة ، ومنه مكابرة للحس ؛ وهذا إما يتم في نفس المدافعة . وأما إثبات أمر يوجبه فلا أنه لولاه لم يختلف الحبران المرميان من يد واحدة ، إذا اختلفا في الصغر والكبر ، إذ ليس فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة ولا مبدأها . وستقف في أثناء البحث على زيادات تعيدك .

ثانيها : أن المدافعة غير الحركة ، لأنها توجد عند السكون ؛ فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قصرا مدافعة نازلة ، وفي الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء قصرا مدافعة صاعدة .

ثالثها : له أنواع بحسب أنواع الحركة . فقد يكون إلى العلو والسفل ، وإلى سائر الجهات . وهل أنواعه متضادة بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا ؟ فهو نزاع قطني .

وأعلم أن الجهات ست ، أخذها العامة من جهات الانسان ، التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والقوى والتحت ، والخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية . وأنه وهم .

أما الأول : فلا أنه اعتبار غير ممنوع . ولذلك قد تتبادل ، فيصير اليمين شمالا وبالعكس . ولو كان كذلك ، لوجدت جهات غير متناهية بحسب

وأما الثاني : فلأنه ليس في الجسم بعد بالفعل ، والمفروضة لانهاية لها .
ففي المكعب ستة وعشرون بعدا بحسب سطوحه وخطوطه وزواياه ؛ بل الحق
أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لاغير . وجعلها القاضى أمرا واحدا ، فقل :
الاختلاف في التسمية ، وهي كيفية واحدة فتسمى بالنسبة إلى السفلى ثقلا ، وإلى
العلو خفة ، وقد يجتمع الاعتمادات الصت في جسم واحد . قال الآمدى :
وهو الأشبه بأصول أصحابنا ؛ إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات لما اجتمعت ، وقد
تجتمع لوجهين : —

الأول : أن من جذب حجرا ثقيلا إلى فوق فإنه يجد فيه مدافعة هابطة
والمتعاقب به من أسهل الجاذب له إليه يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة
الثاني : أن الجبل الذي يجاذبه أثنان إلى جهتين . فإنه يجد كل واحد
فيه مقاومة الى خلاف جهته . قال الآمدى : ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد ، لم
يكن أعد من القول بالاتحاد .

رابعها : قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل . فتكون المدافعة الطبيعية
نحو أحدهما ، فالوجوب للصاعدة الخفة ، وللهابطة الثقل ، وكل منهما عرض زائد على
نفس الجوهر ، وبه قال القاضى والمعتزلة والفلاسفة : ومنعه طائفة ، منهم الأستاذ
أبو اسحاق قال : لا يتصور أن يكون جوهر ثقيلا وآخر خفيفا ؛ بل النقل
حادث إلى كثرة أعداد الجواهر ، والخفة حادثة الى قلتها ، ويبطله : أن الرق اذا
دلى ماء ثم أفرغ الماء ، وملى زبيقا فان وزن ما يملأؤه من الزبيق يكون أضعافا
مضاعفة لوزن ما يملأؤه من الماء ، مع تساوى الأجزاء ضرورة لتساوى الحاصر
لها . إلا أن يقال بأن في الماء خلاء لا يسيل الماء إليه طبعاً . فكان يجب أن
تكون زيادته على اجزاء الماء كزيادة وزن الزبيق عليها ، وهو ربما كان أكثر من
عشرين مثلاً ؛ فكان بأزاء كل جزء ماء عشرون جزءاً خلاء ، فالخرج بينها
عشرون مرة مثل الأجزاء ، وأنه ضرورى البطلان ، يكذبه الحس .

خامسها : الحكميم يسمى الاعتماد ميلا ، ويقعده إلى ثلاثة أقسام ، طبيعي ، وقسرى ، ونفسانى ؛ لأنه إما بسبب خارج عن المحل ، وهو القسرى ، أولا ، فاما مقرون بالشعور ، وهو النفسانى ، أولا ، وهو الطبيعى ، وكذا الحركات . ويعتد من ذلك بحركة النبض ؛ لأنهم حصروا الطبيعية فى الصاعدة والمهابطة ، وبهى ليست شيئا منهما ، وكونها ليست احدى الأخرين ظاهر ، فان لم يحصروها فبيهما كانت طبيعية .

أما الميل الطبيعى : فأثبتوا له حكيم : -

الاول . أن العادم له لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر ، ولا بالقصر والارادة ؛ إذ لو تحرك فى مسافة ما ، فى زمان ، وليكن ساعة ، ولدى الميل فى تلك المسافة فى أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق ، وليكن عشر ساعات ، فلا آخر ميله عشر ميل الأول فى ساعة أيضا ؛ اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلىن فتكون الحركة مع المماوق كهى لامعه ، وقد عرفت مثله بما فيه فى مسألة الخلاء فانقله إلى ههنا .

الثانى : أن الميل الطبيعى يعدم فى الحيز الطبيعى ، وألا فاما إلى ذلك الحيز ، وانه مطلب للحاصل . أو إلى غيره ، فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع ، وهذا إنما يصح فى نفس المدافعة دون مبدئها .

وأما الميل القسرى : فأثبتوا له حكيم :-

الاول : قد يجامع الطبيعى إلى جهة ، فان الحجر الذى يرمى إلى أسفل يكون أصرع نزولا من الذى ينزل بنفسه .

الثانى : انهما هل يجتمعان إلى جهتين ؟ الحق أنه إن أريد المدافعة نفسها فلا ، لامتناع المدافعة إلى جهتين فى حالة واحدة بالضرورة . وإن أريد مبدأها فنعم . فان الحجرين المرميين بقوة واحدة إذا اختلفا فى الصغر والكبر تفاوتا فى قبولهما للحركة ، وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا ، فلو لا مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا .

وأما الميل النفسانى : فهو الإرادى ، وسيأتى فى أبحاث الإرادة ما تعطفه إليه

سادسها : في اختلاف المعترلة في الاعتمادات . فتنها : أنهم بعد الاتفاق على
اتقسامها الى لازم ، وهو النقل والخفة ، ومجتلب ، وهو ماعدها ، كاعتماد
التقيل الى العلو والخفيف الى السفلى ، أو هما الى سائر الجهات . قد اختلفوا في
أنها هل فيها تضاد ؟ فقال الجبائي نعم : كالحركات التي تجب بها ، ويطلبه : أنه
تمثيل خال عن الجامع ، وأنى يلزم من تضاد الآثار تضاد أسبابها ؟ وأيضا :
فانفرد قائم . فان اجتماع الحركتين يوجب للجوهر كونين ؛ فانه اذا تحرك الى
جهتين أوجب له الحركة الى كل جهة الحصول في حيز غير الاول ، واجتماع
الكونين محال ضرورة . فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين ، وهي مقبوضة في
الاعتمادين فيبطل القياس . وقال ابنه : لانتضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة ،
وهل ينتضاد اللزيمان أو المجتلبان ؟ تردد قوله فيه . أما الاول : فلما علمت أن
الحجر الذي يرفع الى فوق ، فيه مدافعة هابطة يجدها الرفع ، وصاعدة يجدها
الرافع له . وأما الثاني : فلجذب المتجاذب . فتارة قال : فيه مدافعة للجاذبين
يجدها بالضرورة ؛ إذ لا يجذب له لتحرك ضرورة . وتارة قال : لا مدافعة فيه ،
وانما هو كالمساكن الذي يمتنع عن التحريك . ومنها : أن الاعتمادات هل تبقى ؟
فتمنع الجبائي ، ووافق ابنه في المجتلبة ، دون اللازمة . للجبائي وجهان :-
الاول : لو بقي اللازم بقي المجتلب ؛ لانه يشارك في أخص صفة النفس ؛
وهو كونه اعتمادا في جهة المغفل مثلا ؛ وهو يوجب الاشتراك مطلقا عند أبي
هاشم . قلنا : لان لم كونه أخص صفة النفس ، بل ذلك هو كونه لازما
الثاني : لافرق في الاعراض التي يمتنع بقاؤها بين المقدور وغيره . قلنا :
تمثيل ، وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة ، والملاحظة حاكمة به كافي الانوان
والطعوم . ومنها : أنه قال الجبائي : موجب الثقل الرطوبة ، وموجب الخفة
اليبوسة ، فانا إذا عرضنا الثقل على النار كالذهب ذاب وظهرت وطوبته ، وإذا
عرضنا الخفيف عليها تكلس وترمد ؛ إذ يزيد ييبسا ، ومنه أبو هاشم وقال :

بل هما كقيمتان حقيقتان لما ذكرنا في زقى الماء والزبق . والجواب : أن يقال :
المطوية التي في الذهب القذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما
قبل مماسة النار . وإنما تحدث فيهما عندهما وهما قبل سيان في اليبس . وأما
أن يقال : بأن الأجزاء المائية موجودة في الذهب مع صلابته ، وكذا في
الأنحجار التي تحمل مياها بالحيل كما يفعل أصحاب الأكسير قبل إذابتها ،
فخرج عن حيز العقل . ومنها أنه قال الجبائي : الجسم الذي يطفو على الماء إنما يطفو
تلهواء المتشبه به . ويلزمه أن ينفصل عنه الهواء فيطفو وتبقى الأجزاء الأخرى
راسبة . وفيه نظر . لجواز أن يكون التركيب أو الوضع أظرفا حالة موجبة
للتلازم مانعة عن الانفصال . وقال ابنه : أنه للثقل والخفة ، وهما أمران حقيقيان
طاريان للجسم كما مر ، ويلزمه أمران : —

الأول : أن الحديد يرسب ، فإذا أخذ منه صفيحة رقيقة طفا ، مع أن
الثقل في الحالين واحد .

الثاني : أن حبة حديد ترسب ، وألف من خشب لا يرسب .
تحرير : قال الحكماء : الجسم إن كان أثقل من الماء رسب فيه إلى نحت ،
وإن كان مثله في الثقل زل فيه بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من
الماء ، وإن كان أخف منه زل فيه بعضه ، وذلك بقدر ما ملء مكانه ماء كان
موازنا لذلك الجسم كله ، ومنها أنه قال : للهواء اعتماد صاعد لازم ، ويلزمه أن
لا يصعد ولا يطفو الخفة ، بل ينفصل الهواء منها ويصعد كما ذكرنا ، وقد عرفت
ما فيه . كيف والهواء الذي فيه لم يبق على كميته ؟ ومنه ابنه . بل اعتماده
محتاج ، ويرد عليه أن الزق المنفوخ المقصور تحت الماء إذا دخل وطبعه يصعد
بما يتعلق به من جسم ثقيل ، ولو حل وكأوه شق الماء وخرج ، فلولا اعتماده
الصاعد لم يكن كذلك . وفيه نظر .. لجواز أن يكون ذلك لضغط الماء له وإخراجه

من ذلك الموضع ينقل وطأته . ومنها أنه قال : لا يولد الاعتماد شيئاً لحرركة ولا سكونا ؛ بل المولد لها هو الحركة كما نلاحظه في حركة اليد بحركة المفتاح وفي حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقصده ، إما طبعاً أو قسراً . وقال ابنه : المولد لها هو الاعتماد لوجهين : —

الأول : أنه إذا أقيم عمود وأدعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك ، فان الدعامة غنمه عن ذلك . ثم اذا أزيلت دعامة سقط الى جهة الدعامة ، وما هو إلا لليل الذي أحدثه فيه الاعتماد عليه .

الثاني : حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر ؛ إذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد إليه ؛ لامتناع التداخل ، والمتأخر لا يولد المتقدم . وقال ابن عياش : بتولعها من الحركة تارة ، ومن الأعتاد أخرى ؛ لمتسكبيهما . ومنها أنه قال في الحجر المرمى إلى فرق إذا عاد ما ويا أن حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة . وقال ابنه : بل من الأعتاد الهابط ، وهذا فرع الخلاف الذي قبله . وعلى الرأيين فيه تحكم .

أما الأول .. فلأنه إذا قيل : كل حركة ولدت حركة صاعدة إلا الأخيرة فلها تولد هابطة فهو تحكم ، بل كان يجب أن يذهب الى غير النهاية .

وأما الثاني .. فلأن الأعتاد لا يوجب النزول فليوجبه أولاً . وهكذا قيل . وفيه نظر . لأن الحركة تضعف كلما بعدت عن المبدأ . فليست طبعاتها متماثلة ، فقد قنعتني إلى ما يوجب النازلة . والاعتماد اللازم مغلوب . في الأول بالاحتلب ، ثم يضعف الاحتلب قليلاً قليلاً حتى يصير مغلوباً ؛ وحديث : يوجب النزول . ومنها أنه قال أ كثر المعزلة : ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكنون إذ لا يوجب الاعتماد لا اللازم ولا الاحتلب . وقال الجبائي : لا أستبعد ، وربما نصر مذهبه بأن الاعتماد الصاعد غالب فيصعد ، ثم يغلب النازل فينزول ، ولا بد بينهما من التعادل ، وعند يكون المكون ، وهو لا يوافق مذهبه ، إذ بحث

توليد الاعتماد لها خلاف أصله؛ بل حقه أن يقول : الحركة الأخيرة توجب سكونا ثم حركة ، فإن المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم . وبالجملة : فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم .

المقصد الرابع : الصلابة كيفية بها ممانعة النامز ، واللين عدم الصلابة مما من شأنه ذلك ، احترازاً عن التلك ؛ فهو عدم مملكة لها ، وقيل : بل كيفية بها يطبع الجسم للنامز فهو ضدها .

المقصد الخامس : الملاسة عند المتشككين : استواء بعض الأجزاء ، والخشونة عنده . وعند الحكماء : كيفيتان قائمتان بالجسم وقيل : بسطح الجسم .

النوع الثاني : المبصرات

وهي الألوان والأضواء . وأما ماعداهما من الأشكال ، والصغر ، والكبر ، والقرب ، والبعد ، فعند الحكماء أنها تبصر بواسطتهما .

واعلم أنه لا يمكن تعريفهما لظهورهما . وما يقال : من أن الضوء كال أول للشفاف من حيث هو شفاف ، أو كيفية لا يتوقف إظهارها على إظهار شيء آخر ، ومن أن اللون بعكسه ؛ فتعريف بالآخرى ، ولنجعل مباحثهما قسمين :
القسم الأول في الألوان . وفيه مقاصد : -

المقصد الأول : قال بعض : لا وجود للون ، وإنما يتخيل البياض من غلظة الهواء المضى للأجزاء الشفافة المتصرفة جداً ، كما في ريد الماء ، وفي الثلج ، وفي البلور والزجاج المحقوقين . وفي موضع الشق من الزجاج الشخين ، والمواد يتخيل بضد ذلك . ومنهم من قال : الماء يوجب السواد لما يخرج الهواء ، فإن الشياح إذا أبتلت مالت إلى السواد . قيل : السواد لون حقيقي فإنه لا يندمخ بخلاف البياض . وقال ابن سينا في موضع من الشفاء : لا أعلم حدرث البياض بطريق آخر . وفي موضع آخر : قد يحدث لوجوه : -

الأول : أن بياض البيض يصير أبيض بعد سلقه ، ولم تحدث النار فيه هوائية

لأنه بعد الطبخ أثقل :

الثاني : الدواء المسمى بلبن العذراء ، وهو خل طبخ فيه المرادار سنجح حتى انحل فيه ثم يصفى الخُل ، ثم يخلط بماء طبخ فيه القلى ، فيبيض ثم يجف ، فليس لأن شفاقا تفرق ودخل في الهواء .

الثالث : الاتحماه من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى ؛ فمن الغبرة فالعودية ، ومن الحمرة فالقنمة ، ومن الخضرة فالنيلية . ولولا اختلاف ماتركب عنها لاتحد الطريق .

الرابع : الضوء لا ينقل المواد تجرية ، فلوم يكن إلا سواد وبياض ، وجب أن لا يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر

الخامس : إن الطبخ يفعل في الجسم والنورة ما لا يفعله المحق والتصويل ، وإذا قد تقرر ذلك ، فإنه قد اعترف بأن لا بياض فيها ذكره من الأمثلة ، ويلزم المقسمة والحق : منعه ، والقول بأن ذلك أحد أسباب حدوث البياض . وليس ذلك أبعد مما يقوله الحكماء : في كون الضوء شرطا لحدوث الألوان كلها .

ومن اعترف بوجودها قال : هما الأصل والبواق تحصل بالتركيب ، فانهما إذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة ، ومع ضوء كفى الغمام والبخان الحمرة ، فالقنمة ، ومع غلبة الضوء الصفرة ، وإن خالطها سواد فالخضرة ، ومع بياض التنجارية ، ومع قليل حمرة النيلية .

وقال قوم : الأصل خمسة ، السواد ، والبياض ، والحمرة ، والصفرة ، والخضرة ، وتحصل البواق بالتركيب ، بالمشاهدة

والحق : أن ذلك يحدث كينيات في الحس . وأما أن كل كيفية فهو من هذا القبيل ، فشيء لا سبيل إلى الجزم به .

المقصد الثاني : قال : ' بن سينا و كثير : الضوء شرط وجود اللون ، فاللون إنما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء ، وأنه غير موجود في الظلمة ؛

١. أَيْسَ مَحْتَمِدٌ لِأَن يَحْصُلَ فِيهِ عِنْدَ الضَّوءِ الْهَوَاءُ الْمَعِينُ ؛ فَإِنَّا لَنَرَاهُ . فَمَدَّكَ .
إِنَّمَا لَعْنَهُ ، أَوْ لَوْ سَرَدَ الْعَائِقُ ؛ وَهُوَ الْهَوَاءُ الْمُظْلَمُ . وَالثَّانِي بَاطِلٌ ؛ لِأَنَّهُ لَهَوَاءٌ
غَيْرُ مَانِعٍ مِنَ الْإِبْصَارِ . فَإِنَّ الْجَالِسَ فِي غَاوٍ مُظْلِمٍ يَرَى مِنْ فِي الْخَارِجِ . وَالهَوَاءُ
الَّذِي بَيْنَهُمَا لَا يَمُوقُ عَنْ رُؤْيَيْهِ . وَالْمَشْهُورُ وَهُوَ مُخْتَارُ الْأَمَامِ الرَّازِي ، أَنَّهُ
شَرَطَ لِرُؤْيَيْهِ ، قَانَ رُؤْيَيْهِ زَائِدَةً عَلَى ذَاتِهِ ، وَالْمُتَحَقِّقُ عَدَمَ رُؤْيَيْهِ فِي الظَّلْمَةِ ،
وَأَمَّا عَدَمُهُ فَلَا . وَالْجَالِسُ فِي الْغَارِ إِنَّمَا لَا يَرَاهُ الْخَارِجُ لِعَدَمِ إِحْاطَةِ الضَّوءِ بِهِ ؛
فَإِنَّ شَرَطَ الرُّؤْيَةِ لَيْسَ هُوَ الضَّوءُ كَيْفَ كَانَ ؛ بَلِ الضَّوءُ الْحَيْطُ بِالْمَرْنِيِّ . قَالَ ابْنُ
الْهَيْثَمِ : إِنَّا نَرَى الْأَلْوَانَ تَضَعُفٌ بِمَحْضٍ ضَعْفِ الضَّوءِ . فَكُلُّ طَبَقَةٍ مِنَ الضَّوءِ
شَرَطٌ لَطَبَقَةٍ مِنَ الْهَوَاءِ ، فَإِذَا اتَّهَتْ طَبَقَاتُ الْأَضْوَاءِ اتَّهَتْ طَبَقَاتُ الْأَلْوَانِ ،
وَهَذَا يَوْجِبُ أَنَّ هَذِهِ الْأَلْوَانَ تَلْتَفِي فِي الظَّلْمَةِ ، وَيُحْدِثُ مِنْهُ انْتِفَاءُ الْهَوَاءِ مُطْلَقًا .
وَأَنْتَ تَعْرِفُ أَنَّ مَذْهَبَ أَهْلِ الْحَقِّ أَنَّ الرُّؤْيَةَ أَمْرٌ يَخْلُقُهُ اللَّهُ فِي الْحَيِّ ؛
وَلَا يَشْتَرِطُ بَضْوَهُ وَلَا مَقَابَلَةً وَلَا غَيْرَهَا . وَإِنَّمَا لَا تَتَعَرَّضُ لِمِثَالِهِ لِلْعَتَمَادِ عَلَى
مَعْرِفَتِكَ لَهَا فِي مَوَاضِعِهَا .

المقصد الثالث . الظلمة عدم الضوء مما من شأنه أن يكون مضيئاً ،
والدليل : على أنه أمر عديم . رؤيئة الجالس في الغار الخارج ولا عكس . وما هو
إلا لانه ليس أمراً حقيقياً قائماً بالهواء ؛ مانعاً من الإبصار ، ولو قيل ، كما أن
شروط الرؤيئة ضوء يحيط بالمرئي ؛ فقد يكون المائق ظلمة تحيط به ، ولم يكن بعيداً .
فَرَجْعٌ : مهم من جعل الظلمة شرطاً لرؤيئة ، بعض الأشياء ؛ كالتى تلمع بالليل .
ورد : بأن ذلك ليس لتوقف الرؤيئة على الظلمة بل لأن الحس غير منفعل بالليل
عن الضوء القوي ؛ كما في النهار فينفع عن الضعيف ، وذلك كالهبة الذي يرى
في البيت ولا يرى في الشمس ؛

القسم الثاني في الأضواء وفي مقاصد : -

المقصد الأول : زعم بعض الحكماء . أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء

وتتصل بالمستضيء ، ويبطله وجهان : -

الأول : أنها إما غير محموسة ، والضرورة تكذيبه ، أو محموسة ، فتستمر ماتمتها ، فتكون الأ^ل أكثر ضواً أكثر استناراً ، والمشاهدة حكمه . وفيه نظر .. فان ذلك شأن الأجسام الملوثة دون الشفافة ، فان صفيحة البلور تزيد ما خلفها ظهوراً ، ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة .

الثاني : لو كان جسماً لكان حركته بالطبع ، فكانت إلى جهة ، فلم يقع من كل جهة ، والثالث باطل : وما يقرى ذلك : أن النور إذا دخل من الكوة ثم سدناها فانه لا يخرج ولا تعدم ذاته ، بل كفيته ، وهو مرادنا ، وأيضاً ، فالشمس اذا طلعت من الأفق استنارت الدنيا في اللحظة وحركته لا تثقل فيها .

احتج الخمسم . بأن الضوء متحرك ، لأنه منحدر عن المضيء . ويقع في الحركة وينعكس مما يلقاه . وكل متحرك جسم ، قلنا . حركته وم محض ، وذلك حدوثه في المقابل ، ولما كان من حال تخيل أنه ينحدر ، ولما كان حدوثه تابعا للوضع من المضيء ، ظن أنه يقبع في الحركة ، ولما كان يحدث في مقابلة المضيء ، والمتوسط شرط في حدوثه ، ظن أن ثمة انتقالا . ويرد عليهم : الظل مع الاتفاق على أنه ليس جسماً .

فرع : من المعترفين بأنه كيفية . من قال : هو راتب ظهور اللون ، ويبطله : أنه اعترف أن ثمة أمراً متجدداً ، فلا يكون نفس اللون . ولأنه مشترك بين الألوان كلها . وفيهما نظر .. إذ ربما يقول : المتجدد لون يحدث ، وأنه يجوز اشتراك الألوان في كونها ذات مراتب . ظلمتند أن البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه . دون لونه . احتج بأنه يزول الأضعف بالأقوى ، كاللامع بالليل ، ثم السراج ، ثم القمر ، ثم الشمس ، وما هو إلا لأن الحس لا يدرك الأضعف عند الأقوى ، ولا زوال ثمة . قلنا : هذا تمثيل ، غاية تجويز أن يكون ذلك أثر .

المقصد الثاني : في مراتبه . القائم بالمضي لثاته هو الضوء ؛ كما في الشمس
وبالمضي لغيره نور ؛ كما في القمر ووجه الأرض . قال تعالى « هو الذي جعل
الشمس ضياءً والقمر نورا » والحاصل في الجسم من مقايضة المضي لغيره هو
الظل . وله مراتب ؛ كما في أفنية الجدران ، ثم الذي في البيوت ، ثم الذي في
الخانقاع ، كما نراه يختلف بصغر الكوة وكبرها . وينقسم الى غير النهاية اتقمام
الكوة في الصغر والكبر ، ولا يزال يضعف حتى ينعدم وهو الظلمة

المقصد الثالث : هل تكيف الهواء بالضوء ؟ منهم من منعه ، وجعل شرطه
اللون . فكل شرط للآخر ، والدور دور معية فلا امتناع . ويطلبه : أنا رى
في الصباح الأفق مضيئا ، وما هو الا لهواء تكيف بالضوء . وقد يجاب عنه
بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به . والكلام في الهواء الصفي .
احتج المانع . بأنه لو تكيف لأحس به ؛ كما يحس بالجدار المتكيف به .
وجوابه : منع الملازمة بجواز أن يكون اللون شرطا في الأحساس به .
والهواء إما فيه ملون ، وإما له لون ضعيف

المقصد الرابع : إن ثمة شيئا غير الضوء يترقق على الأجسام فكانه شيء
يفيض منها ، ويكاد يحتر لونها ، وهو له إما لثاته ويسمى شعاعا ، وإما من غيره
ويسمى بريقا . ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء
النوع الثالث المجموعات : وهي الاصوات والحروف ومباحثه قسبان :-
القسم الأول : في الصوت وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه ، فقبل هو التوج ،
وقيل هو القرع أو القلع .

والحق . أن ماهيته بدئية ، وضربه القريب تموج الهواء ، وليس تموجه
حركة . بل هو صدم بعد صدم ، وسكون بعد سكون ، وسبب التوج المذكور :
قلع عنيف أو قرع عنيف ؛ إذ هما ينتقلات الهواء من المسافة التي يملكها الجسم

الى الجنبين، وينقاد له ما يجاوره إلى أن تنتهى كالبحر المرمى في الماء
المقصد الثانى : الصوت كيفية فاعمة بالهواء يحملها الى الصاخ، لا لتعلق
حاسة السمع به كالمثلثى، لوجوه :-

الاول : أن من وضع فمه في طرف أنبوبة وطرفها الآخرى صاخ انسان،
وتكلم فيه سمعه دون غيره، وما هو إلا لحصرها الهواء الحامل للصوت، ومنعها
أياه من الانتشار والوصول الى صاخ الغير.

الثانى : أنه يجبل مع الريح، كما هو الجرب في صوت المؤذن على المنارة
الثالث : أنه يتأخر عن سببه تأخرا زمانيا، فانا نشاهد ضرب القمى من
بعيد، ولنسمع صوته بعد ذلك بزمان، يتفاوت ذلك الزمان بالتقرب والبعيد، وما هو
إلا لسلك الهواء الحامل له في تلك المسافة .

احتج بأننا نسمع الصوت من وراء جدار، وننفوذ الهواء فيه بأقبا على شكله
بما لا يعقل . قلنا : شرطه بقاؤه على كيفية ، ولا يبعد أن ينفذ في المنافذ
متكيفا بها . واطلاق الشكل على الكيفية تجوز

المقصد الثالث : الصوت موجود فى الخارج . لأنه إنما يحصل فى الصاخ
وإلا لم ندرك جهته ؛ كما أن اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلقاه لا فى
المسافة بل يميز جهته ، ولذلك يميز بين القريب والبعيد . لا يقال . إنما دركها
للتوجه منها ، ولأن أثر القريب أقوى . لانا نجيب :

عن الأول . أن من سد إحدى أذنيه ومحم بالأخرى ، عرف الجهة .
وعن الثانى . أنه يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب .

المقصد الرابع : الهواء اذا صادم أملس كجبل أو جدار ، ورجع بهيئته
كالكرة الرمية إلى الحائط ، رجع الهواء التهقرى ، فيحدث صوت شبيه بالأول ،
وهو السدى . قرعان ..

الاول : الظاهر أن السدى نوح هواء جديد، لا رجوع الهواء الاول

الثانى : قد ظن بعض أن لكل صوت صدى . لكن قد لا يحس ، إما لقرب المسافة بين الصوت وما كسبه ، فلا تميز بينهما ، وإما لأن العاكس لا يكون صلبا أملس . فيكون كالكرة ترمى إلى شئ لين ، فيكون رجوعه ضعيفا ، ولذلك كان صوت المغنى فى الصحراء أضعف منه فى المسقعات .

القسم الثانى فى الحرف . وفيه مقاصد : —

المقصد الأول : عرفه ابن سينا بأنه كمية تعرض للصوت ، بها يمتاز عن مثله فى الحدة والنقل ، تميزا فى المسموع . وقوله : تعرض للصوت . أراد ما يتناول عروضها له فى طرفه عروض الآن للزمان ، ليتناول الحروف الآتية . ومثله فى الحدة والنقل ، ليخرج الحدة والنقل ، وتميزا فى المسموع ، ليخرج الفتنة والبوحوة ونحوها . إذ قد تختلف والمسموع واحد ، وقد تتحد والمسموع مختلف . وبالجملة : فهاية الحرف أوضح من ذلك .

المقصد الثانى : الحروف تنقسم من وجوه :

الأول : إما مصوتة ، وهى التى تسمى فى العربية حروف المد واللين ، وإما صامتة ، وهى ما سواها .

الثانى : إما زمانية صرفة كالقاء والقاف ، وإما آتية صرفة كالناه والطاء ، وإما آتية تشبه الزمانية وهى أن تتوارد أفراد آتية مرارا فيظن أنها فرد واحد زمانى كالراء والحاء والطاء .

الثالث : أنها إما متناهة كالبائين الساكنين ، أو متخالفة بالذات كالباء والميم أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة .

المقصد الثالث : هل يمكن الابتداء بالسكن ؟ قد منعه قوم للتجربة . وجوزوه آخرون ؛ لأن ذلك ربما يختص بلغة كالعربية ، ويجوز فى أخرى . فانا نرى فى الخارج اختلافا كثيرا .

المقصد الرابع : هل يمكن الجمع بين الساكنين ؟ أما صامت مدغم قبله

مصوت لجائز ألقافا ، وأما الصامتان فجوزه قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الأوسط ؛ بل ساكنين قبلهما مصوت . كما يقال في الفارسية تارد ، ومنهم من منعه وجعل ثمة حركة مختلفة .

النوع الرابع : المذوقات ، وهي الطعوم وفيها مقصدان :
المقصد الأول : أصولها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة ، لأن الفاعل : إما حار أو بارد أو معتدل ، والفاعل : إما لطيف أو كثيف أو معتدل ، فالخارج فعل كيفية غير ملائمة . إذ من شأنه التفريق ؛ ففي الكثيف في الغايه ، وهي المرارة لعدة المقاومة ، وكون التفريق عظيما ، وفي اللطيف دونه ، وهي الحرافة ، إذ تفرق تفرقا صغيرا ، لكنه يكون غائضا ، وفي المعتدل ملوحة وهي بينهما ولذلك تميل إلى المرارة مدة ، وإلى الحرافة أخرى ، وتحقيقه : أنه إذا أخذ لطيف الرماد المر وخالط بالماء وطبخ حصلت الملوحة ، والبارد يفعل كيفية غير ملائمة ، إذ من شأنه التكتيف . ففي الكثيف عفوصة لأنه يتضاعف التكتيف ، وفي اللطيف حموضة لأنه يكتف بيرده ويفوس بلطافته ، فيكون عدم ملائمة بين بين ، ولذلك فإن الثمر العفص كلما ازداد مائة ازداد حموضة وفي المعتدل قبضا وهو دون العفوصة ؛ إذ المقص يقبض باطن اللسان وظاهره ، والقابض يقبض ظاهره فقط ، والمعتدل يفعل فعلا ملائما ، وهو في الكثيف الخلاوة لعدة المقاومة ، وفي اللطيف الدسومة لقلّة المقاومة ؛ فيحصل بكيفية ضعيفة ملائمة ، وفي المعتدل التفاهة لعدم التأثير ؛ لإعادته ولا بكيفيته ؛ فلا يحصل به احساس . ويقال التفاهة لعدم الطعم وتسمى حقيقه ، ولكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة أجزائه فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة العذبة ، التي هي آلة للدراك بالقوة الدائمة كالصنبر . فإذا احتل في تحليله أحس منه كما ينجر وهذه تسمى قناعة غير حقيقية .

المقصد الثاني : هذه هي الطعوم البسيطة ، ويتركب منها طعوم لانهايتها

إما بحسب التركيب ، وإما بحسب تركيب الأسباب ، وقد يفعل بعض بالعرض فيظن نقضا ، كما أن الآفيون مع مرارته يبرد تبريدا عظيما . فربما كان ذلك لأنه بحرارته يبسط الروح حتى يخلو مركزها فيحصل بالعرض منه تبريد . فمن المركبة ماله اهم نحو البشاعة من مرارة وقبح كما في الحوض ، واثر عوقه من ملوحة ومرارة كما في المبخنة ، وربما ينضم اليها كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما فيصير كطعم واحد ، كاجتماع تقريق وحرارة فيظن حرارة ، أو تكثيف وتخفيف فيظن عقوصة .

النوع الخامس في المشعومات ولا اهم لها إلا من وجوه :
الاول : الملائم طيب والمنافر متن .

الثاني : بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال : رائحة حلوة أو حامضة .
الثالث : بالإضافة إلى عملها كرائحة الورد والتفاح .

الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية

فان كانت راسخة مميت ملكة ، وإلا مميت حالا ، والاختلاف بينهما بعارض فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج وهي أيضا أنواع : —

النوع الاول الحياة وفيها مقاصد

المقصد الاول : الحياة قوة تتبع اعتدال النوع ، ويقض منها سائر القوى . قال ابن سينا : أنها غير قوة الحس والحركة ، وغير قوة التغذية ، ويبدل عليه أنها توجد للمفلوج ، إذ هي الحافظة للأجزاء عن التفرق والبلل ، وليس له قوة الحس والحركة ، وتوجد في القابل مع عدم قوة التغذية ، وفي النبات قوة التغذية مع عدم الحياة . والجواب : أنا لانسلم أن القوة مفقودة في المفلوج والقابل ؛ لجواز أن يكون الفعل قد تخلف عنها المانع ، ولانسلم أن ماهو قوة انتزعية في الحي موجود في النبات ؛ لجواز أن تكون قوة التغذية في النبات مخالفة

بالحقيقة لها في الحى ، إذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد، من فعل أو غيره .

المقصد الثانى : الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة، وهو جسم له صورة مخصوصة، وكميات تنبمها من اعتدال خاص وغيره ، وكذا عند المعتزلة . وهى مبلغ من الأجزاء يقوم بها تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها . ونحن لانشترطها . بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الأجزاء التى لاتتجزى ، والتى يبطل مذهبهم أنه إما أن يقوم بالجزئين معا حياة واحدة . فيلزم قيام الواحد بالكثير : وأنه محال . وإما أن يقوم بكل جزء حياة على حدة ، وحينئذ : فإما أن يكون كل واحد مشروطا بالآخر، ويلزم الدور ، أو يكون أحدهما مشروطا بالآخر من غير عكس، ويلزم الترجيع بلا مرجع ، أولا يكون شئ منهما مشروطا بالآخر، وهو المطلوب . والجواب : أنك قد عرفت مرارا أن دور المعبى ليس باطلا . وحكاية الترجيع بلا مرجع كما قد علمته في الأولوية، فإنه إن أريدنى نفس الأمر منع . أو عندنا لم يقد .

المقصد الثالث : الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا . وقيل : كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحى فهو ضدها لقوله تعالى « خلق الموت والحياة » والخلق لا يتصور إلا فيما له وجود . والجواب : أن الخلق التقدير .

النوع الثانى : العلم وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : العلم لا بد فيه من اضافة بين العالم والمعلوم . ومو الذى نسميه التعلق ولم يثبت غيره بدليل . وقيل : هو صفة ذات تعلق ، فشمه أمران . العلم والعالمية . وأثبت القاضى معهما تعلقا ، ظما للعلم فقط ، أو للعالمية فقط . فهنا ثلاثة أمور . وإما لها معا فهنا أربعة أمور . وقال الحكماء : العلم هو الوجود الذهنى . إذ قد يعقل ما هو نفى محض وعدم صرف . والتعلق إنما يتصور بين شيئين . فإذا : لاحقيقة له إلا الأمر الموجود في الذهن، وهو العلم والمعلوم .

ثم قد يطابقه أمر في الخارج، وقد لا يطابقه . وبهذا الاعتبار تلحقه الأحكام الخارجية وأما من حيث هو موجود فلا حكم له، إلا بأن يتصور مرة ثانية من حيث أنه في الدهن فيحكم عليه بأحكام آخر . ويسمى مثل ذلك متعقولات ثمانية . قال المتكلمون : هو باطل لوجهين :-

الاول : لو كان التعقل بمحصل ماهية المقول . فن عقل السواد والبياض يكون قد حصل في ذه السواد والبياض ، فيكون الدهن أسود وأبيض . وأيضا . مجتمع الضدان .

الثاني : حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة . وجواب الاول . أنه إنما يلزم كون الدهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض لاماهيتهما . إذ قد علمت أنه لا معنى للماهية إلا بالصورة العقلية وأنها مخالفة للهويات الخارجية في الاوازم كما تنبئت له من قبل .

والثاني . أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء لاماهيتهما ، وهذا غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ ، فان الماهية تطلق على الأمر المقول ، وعلى ما يطابقه ، فقلنا أمرا واحدا . وربما جعلوه أمرا عديميا فقالوا . هو تجرد العالم والمعلوم من المادة .

المقصد الثاني : العلم الواحد الحادث هل يجوز تعلقه بمعلومين فيه مذاهب :

الاول . لبعض أصحابنا : يجوز كعلم الله تعالى . قلنا تمثيل بلا جامع .

الثاني . وهو مذهب الشيخ وكثير من المعتزلة : لا يجوز ، إذ ليس عدد أولى من عدد ، فيلزم تعلقه بأمور غير متناهية ، وقد عرفته . وأيضا . فلا يحد أحدهما مسد الآخر . فان التعلق داخل في حقيقته ، وقض بعلم الله تعالى وبسائر الهويات .

الثالث . مذهب أبي الحسن الباھلي : لا يجوز تعلقه بنظرين . لأنه يستلزم

اجتماع نظرين وهو محال ، ويجوز تعلقه بضروريين لما مر . قلنا : قد نعلمها

بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد .

الرابع . وهو مختار القاضى وامام الحرمين : لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز
اتسكك العلم بهما ، وإلجاز اتسكك الشئ عن نفسه . قلنا : قد نعلم ما ذكرتموه ،
قارة بعلم واحد ، وقارة بعلمين ، ولا يلزم من ذلك الاستغناء عن تعدد الصفات ، فإنه
تمثيل أيضا ، وأما ما لا يجوز اتسكك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به ، وكالعلم
بالتضاد وفى الاختلاف ، فقد يتعلق بهما علم واحد . إذ من علم شيئا علم علمه
به بالضرورة ، وإلجاز أن يكون أحدهما عالما بالآخر والجامعة ، وإن كان لا يعلم
علمه به ، ثم يعلم علمه بعلمه به ، وهلم جرا ، فم معلومات غير متناهية ، فلو
استدعى كل معلوم علما ، لم أن يكون لأحدنا علوم غير متناهية بالفعل ، وأنه
محال والوجدان يحققه . والجواب : أنا قد نعلم الشئ ولا نعلم العلم به إلا إذا
التفت القهين إليه ، ويتقطع باقسطاع الاعتبار . وأما قول من قال : والعلم
لا يتعلق بنفسه لأن النسبة بين شيئين فظاهر البطلان . قال الامام الرازى :
والمختار أن الخلاف متفرع على تفسير العلم . فان قلنا : أنه نفس التعلق فلا
شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم بمعلومين ، وإن قلنا أنه
صفة ذات تعلق ، جاز أن يكون صفة واحدة بتعدد تعلقاته ، وكثرة التعلقات لا تجعل
الصفة متكررة .

واعلم أن الجواز القهين لا نزاع فيه ، والمخارجى مما يناقش فيه ...

المقصد الثالث : الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ، وهو

ضد العلم . لصديق لاحد الضدين عليهما . وقالت المعتزلة هو مماثل له لوجهين : —

الأول : أن التميز بينهما بالنسبة إلى المتعلق وهى مطابقته أولا . مطابقته

والنسبة لا تدخل فى حقيقة المنتسب ، والامتياز بالأمور الخارجية لا يوجب

الاختلاف بالذات .

الثانى : أن من اعتقد من الصباح الى المساء أن زيدا فى الدار وكان

فيها إلى الظاهر ثم خرج كأنه اعتقاد واحد مستمر لا يختلف بحسب الذات ضرورة، ثم إنه كان أولا علما ثم اقلب جهلا ، والاقبال لا يتصور إلا في أمر عارض مع اتحاد الذات . قال الأصحاب : المطابقة واللا مطابقة أخص صفاتها، فيلزم من الاختلاف فيه الاختلاف في الذات .

المقصد الرابع : الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه ، وللمحيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون طالما، فلا يكون ضدًا ، ويقرب منه السهو، وكأنه جهل سببه عدم استنبات التصور ، حتى إذا نبه قلبه ، وكذا الثقلة ، ويفهم منها عدم التصور . وكذلك الدهول . والجهل بمد العلم يسمى نسيانا .

المقصد الخامس : ادراكات الحواس الخمس عند الشيخ علم بمعلقاتها ، فالسمع علم بالسموعات ، والابصار علم بالمبصرات ، وخالفه فيه الجمهور . فانا إذا علمنا شيئا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ، وله أن يجيب بأن ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم ، إما بالنوع أو بالهوية . وأيضا : فاعلمنا يصح استدلاله لو أمكن العلم بمعلقه بطريق آخر .

المقصد السادس : الحكماء قالوا الصور العقلية تتماز عن الخارجية بوجود :-
الأول : أنها غير متجانسة في الحلول ، بل متفاوتة .

الثاني : تحمل الكبيرة في محل الصغيرة .

الثالث : لا ينمى الضعيف بالقوى .

الرابع : لا يجب زوالها ، وإذا زالت سهل استرجاعها .

ثم ذكروا في معنى كون الأنسانية أمرا كلياً أمرين :-

الأول : اسم الإنسان لأفراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة ، بل هو معنى مشترك . ولا يدخل فيه الشخصيات . وإلا لم يكن مشتركا . فانهس إذا استحضر صورة الأنسانية مجردة عن الشخصيات كانت مطابقة لزيد وعمرو وبكر ، أي كل واحد إذا جرد عن مشخصاته كانت هي بعينها الحاصل منه لا تختلف .

الثاني : أن المعلوم بها أمر كلي ، وهذا يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية . وفيه نظر .. قد نبهتكم عليه إن كان على ذكر منك حيث قلت لك : الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم ، وإن كنت تحتاج إلى زيادة يبان فاستمع : أليس إذا كان المعلوم أمراً وراء ما في الذهن كان حصوله في الخارج فيكون شخصاً وهو ينافي السكينة . اللهم إلا أن يصار إلى أن الأمور المتصورة لها ارتسام في غير العقل وهو ينافي الوجود الذهني

المقصد السابع : العلم ينقسم إلى تفصيلي . وهو أن ينظر إلى أجزائه ومراتبه ، وإلى إجمالي ، فمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة وهو متصور للجواب عالم بأنه قادر عليه ، ثم يأخذ في تقريره فيلاحظ تفصيله ؛ ففي ذهنه أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل والفرقة بين تلك الحالة وبين حالة الجهل وملاحظة التفصيل ضرورية ، وشبه ذلك بمن يرى نفاثة دفعة فانه يرى جميع أجزائه ضرورة ، ونفاثة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه قال الامام الرازي : يتمتع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة ، بل لكل واحد صورة ، ولا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك . نعم انه قد تحصل الصور نفاثة دفعة ونفاثة مترتبة في الزمان ، فان أرادوا ذلك فلا نزاع فيه : فرعان الأول : العلم الاجمالي هل يثبت لله تعالى أم لا ؟ جوزه القاضي والمعتزلة ، ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم . والحق أنه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى ، وإلا فلا . فان قيل : فينتفي حيثئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق . قلنا نعم ، وهو العلم المقرون بالجهل . وبالجملة . فالنفي عنه تعالى هو القيد ، أعني كونه مع الجهل وأنه لا يوجب في أصل العلم .

الثاني : المشهور أن الشيء قد يكون معلوماً من وجه دون وجه . قال القاضي . المعلوم غير المجهول ضرورة ، فتعلق العلم والجهل شيئان ، وان كان أحدهما عارضاً للآخر ، أو هما عارضان لثالث ، أو بينهما تعلق آخر أي تعلق كان ،

والتعمية مجاز ، ولا مشاحة فيه .

المقصد الثامن : قال بعض المتكلمين : الشيء قد يعلم بالفعل وقد يعلم بالقوة ، كما إذا كان في يد زيد اثنان فمألنا أزواج هو أوفرد ؟ فانا نعلم أن كل اثنين زوج ، وهذا اثنان ، فنعلم أنه زوج بالقوة القريبة ، وإذ لم نكن نعلم أنه بعينه زوج ، وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت الكليات . قبل أن يقننه للاندراج فالنتيجة حاصلة في إحدى المقدمتين بالقوة .

المقصد التاسع : العلم إما فعلى ، كما نتصور أمراً ثم نوجده ، وإما تعالى ، كما يوجد أمر ثم نتصوره . فالفعلى قبل الكثرة والتعالى بعدها . قال الحكماء : علم الله تعالى فعلى ، لأنه السبب لوجود الممكنات .

المقصد العاشر : قالوا : مراتب العقل أربع : —

الاولى : العقل المهيولاني ، وهو الاستعداد المحض ، وهو قوة خالية عن الفعل كما للأطفال :

الثانية : العقل بالملكة ، وهو العلم بالضروريات ، وإنه حادث ، فله شرط حادث وما هو إلا الاحساس بالجزئيات ، ولا يزيد بذلك العلم بجميع الضروريات . فان الضروريات قد تمتد لتمتد شرط ، فتصور ، كحس ووجدان ، كالألم والعين لا يتصوران ماهية اللون ولذات الجماع ، أو للتصديق ، كأحدهما في القضاء الحسية أو الوجدانية ، وكتمسك الطرفين والتمسك في البديهيات .

الثالثة : العقل بالفعل ، وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات ، بحيث متى شاء استحضر الضروريات ، واستنتج منها النظريات . وقيل : بل حصول النظريات ، بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية .

الرابعة : العقل المستفاد ، وهو أن يحضر عنده النظريات ، بحيث لا تنفب عنه وهل يمكن ذلك والالتمان في جلباب من بدنه أم لا ؟ فيه تردد .

المقصد الحادى عشر : العقل مناط التكليف اجماعا ، وإنه يطلق على معان ، فقال الشيخ : هو العلم ببعض الضروريات ، التى يمينها العقل بالملكة ، واحتج عليه بأنه ليس غير العلم ، والاجاز تصورا شككها ، وهو محال ، إذ يمتنع ما قل لاعلم له أصلا ، أو عالم لا عقل له . وليس العلم بالنظريات ، لأنه مشروط بكمال العقل ، فيكون متأخرا عن العقل بمرتين ، فلا يكون نفسه ، فهو العلم بالضروريات ، وليس علما بكلها ، فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا ، فهو العلم ببعضها ، وهو المطلوب . وجوابه : أنا لانسلم أنه لو كان غير العلم جاز الانفكاك لجواز تلازمهما .

قال الامام الرازى : ولما ظهر أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات ، عند سلامة الآلات . والناس لم يزل عقله ، وإن لم يكن عالما .

المقصد الثانى عشر : كل علمين تعلقا بعلومين فهما مختلفان ، تماثلا أو اختلافا ، والام مجتمعما . وأما المتعلقان بعلوم واحد فثلاث عند الأصحاب . قال الآمدى : ان اتحد المعلوم ووقته . وأما إذا اختلف فقد يقال مثلان ، إذ اختلاف الوقت لا يؤثر كما فى الجوهر ، والفرق ظاهر ، فان الوقت ههنا داخل فى متعلق العلم ، وثمة حاض للجوهر ، وإنما نظير ذلك العلم فى وقتين ، لا العلم بعلوم مقيد بوقتين . وأما إذا اختلف محل العلم كزيد وعمر ، فان قلنا : كل من العلمين يقتضى الاختصاص بمحله لدانته ، فهما مختلفان ، وإلا فثلاث . وسيأتى لذلك زيادة بيان .

المقصد الثالث عشر : هل ينقلب العلم الضرورى والنظرى ؟

أما انقلاب الضرورى نظريا فقيه مذاهب :

الاول : قول القاضى وبعض المتكلمين ، يجوز مطلقا ، لأن المعلوم متجانسة فيصح على كل ما يصح على الآخر . قال الآمدى : ان سلم فلاشك فى الاختلاف بالذوق والشخص ، فلعل التنوع والتشخص يمنع ذلك ، إذ لا يجب أن يصح على الايمان ما يصح على الترس ، ولا على زيد ما يصح على عمرو

الثاني : وعليه آخرون . لا يجوز ، وإلا لجاز الظن عن الضروري ، وأنه محال بالوجدان

الثالث : وهو قول آخر لقاضي ، وعليه إمام الحرمين : لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل . إذ العقل شرط للنظر ، وهو شرط للنظري ، فيكون النظري شرطاً لنفسه ، ومتقدماً عليه بمراتب .

وأما انقلاب النظري ضرورياً لجواز اتفاقه ، بأن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً متعلقاً به ، ومنع المعترضة وقوعه في العلم بالله تعالى وصفاته ، من حيث أن العبد مكلف به ، ولو لم يكن مقدوراً فوجب التكليف به ، ومعتمد في الجواز هو التجانس ، وقد مر بما فيه المقصد الرابع عشر : وهل يستند العلم الضروري إلى النظري ؟ منه بعض ، لاقتضائه توقف الضروري على النظري ، وجوز بعضهم ؛ لأن العلم امتناع اجتماع الضدين مبني على وجودهما ، والعلم به ليس ضرورياً ، ولذلك يثبت بالدليل . ومن منع العلم به فهو مكابر ومناقض لقوله . بل الحق أنه لا يتوقف على وجودهما . وأما تصورها فنعم ، فإن التصديق الضروري هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر ، ثم إنه قد يمكن فيه تصورها بوجه ما وقد يكون ذلك ضرورياً . فالخاسل : أن هذا نزاع لفظي ، مرجعه إلى تفسير الضروري . وكذا توقفه على ضروري آخر . فإن قلنا : هو ما لا يتوقف على علم سابق ، لم يجوز . وإن قلنا : هو ما لا يتوقف على نظر ، جاز .

المقصد الخامس عشر : أثبت أبو هاشم علماً لا معلوماً ، فالعلم بالمستحيل ، فإنه ليس بشيء . والمعلوم شيء . قال الإمام الرازي : هو تناقض ، فإن المعلوم لا معنى له إلا ما يتعلق به العلم . قال الآمدي : له أن يصطلح على أن لا يسميه معلوماً . والانصاف أن لا تظن بكلمة تخرج من فم أخيك سوءاً ، فنطلب له محملاً ما استطعت ، وهما يحمل كلامه على ما صرح به ابن سينا في الشفاة ، من أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ، فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع

التقيضين، فتصوره إما على سبيل التشبيه، بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع، ثم يقال: مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض . وإما على سبيل النفي، بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة: فلا يمكن تعقله بماهيته، بل باعتبار من الاعتبارات

المقصد السادس عشر: محل العلم الحادث غير متعين عقلاً عند أهل الحق؛ بل يجوز أن يخلقه الله تعالى في أى جوهر أراد، لكن السمع دل على أنه هو القلب . قال تعالى : إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ، وقال : فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، وقال : أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها وقال الحكماء : محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها، ومحل الجزئيات المعاصر العشر الظاهرة والباطنة، وسنفصلها تفصيلاً . ومنهم من يرى أن المدرك للجزئيات أيضاً هو النفس الناطقة، ولكن بواسطة الآلة، فإنها تحكم بالكل على الجزئى، فلا بد أن تكون مافلة لهما، وسياًنى الكلام فيه :

النوع الثالث الإرادة . وفيها مقاصد : —

المقصد الأول : في تعريفها : قيل : إنها اعتقاد النفع أو ظنه . وقيل : ميل يتبع ذلك ، فانا نجد من أقنصنا بعد اعتقاد أن الفعل القلانى فيه جلب نفع أو ضرر ميلاً إليه، وهو مفاير للعلم . وأما عند الأشاعرة : فصفة مخصصة لا حد طر فى المقدور بالقوى، والميل الذى يقولونه فنحن لا نتكره ، لكن ليس إرادة ، فإن الإرادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين ، وسنبين أنها غير الميل ، ثم حصول الميل فى الشاهد لا يوجب حصوله فى الغائب .

المقصد الثانى : الإرادة القديمة توجب المراد اتفاقاً ، وأما الحادثة فلا توجبه اتفاقاً ، وجوز النظام إيجابها للمراد إذا كانت قصدا الى الفعل ، وهو ما نجد من أقنصنا حال الإيجاد، لا عزم عليه، فإنه قد يتقدم على الفعل ، وللعزم يقبل العدة والضعف، حتى يبلغ الى درجة الجزم ، ومع ذلك فقد لا يكون مقدارنا

ولانقضاء، بل جزماً بأنه سيقصد، وربما يزول لروال شرط، أو حدوث مانع .

المقصد الثالث : الإرادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو ميل يتبعه، خلافاً للمعتزلة . لنا: أن المخاب من السمع إذا من له طريقان متساويان ، فإنه يختار أحدهما، ولا يتوقف على ترجيح أحدهما لغيره فيه، ولا على ميل يتبعه، بل يرجح أحدهما بمجرد الإرادة . لأقول: لا يكون للفعل مرجح، بل لا يكون إليه داع، ومعلوم بالضرورة أنه من دعت لا يختار بيالطلب مرجح، وأنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً حتى يقتسه السمع ، وكذلك العطشان إذا كان عنده قدحان ماء وفرض استواءهما من جميع الوجوه ، فإنه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده . وكذلك جائع عنده رغيفان . والمعتزلة ادعوا الضرورة، بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح أحدهما إلا لمرجح . والجواب : منع الضرورة، والمعارضة بالضرورة في الأمثلة المذكورة .

المقصد الرابع : الإرادة مغايرة للشهوة لوجهين :-

الأول : الإرادة قد تتعلق بنفسها، دون الشهوة، وفيه نظر . ثم عرف بما اخترناه من التعريف .

الثاني : أن الإنسان قد يريد شرب دواء كريه فيشربه ولا يشفيه بل ينتفر عنه .

المقصد الخامس . إنها غير التمتي، فإنها لا تتعلق إلا بمقدور مقارن ، والتمتي

قد يتعلق بالحال، وبالماضى . والميل الذي يسمونه إرادة، هو بالتمتي أشبه منه بالإرادة .

المقصد السادس : قال الشيخ: إرادة الشيء كراهة ضده بمينها، إذ لو كانت غيرها

فامثلها أو ضدها فلا تجامعها ، وإما يخالف لها فيجامع ضدها . إذا الخالف

لشيء يجهز اجتماعه معه ومع ضده ، ولكن ضد إرادة الشيء إرادة الضد ،

فيلزم كراهة الضد مع إرادته، وإنه محال . والجواب : لأنهم أن الخالف لشيء

يجامع ضده، لجواز تلازمهما، وكون الشيء ضدًا للمتخالفين كالنوم هو ضد

للعلم والقدرة ، ثم ما ذكرتم وإن دل على ما دعيتم عندنا ما ينفيه وهو أن شرط

كرهية الضد الشعور به اتفاقا ، وقد لا يشعر به فتتفك الإرادة عن كراهية الضد فلا تكون نفسها ، وبالجملة ، فاستزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط . وإذا ظهر التناقض في الإرادة مستلزما لكرهية الضد بشرط الشعور به ؟ يختلف فيه . قال القاضي والفراي : مستلزما ، والظاهر خلافه ، لجواز أن يريد الضدين كل واحد من وجه ، إرادة على السوية ، أو ترجيح أحدهما بمحب مافيه من نعم راجح المقصد السابع : قال القاضي وأبو عبد الله البصري : الإرادة تميد متعلقها صفة . فقلقل . كونه طاعة ومعصية ، ولقول . كونه أمرا أو تهديدا . فإن أراد أنها تميد صفة ثبوتية ، منع ، وما ذكره اعتباري . كيف ولقول لا وجود لجلته ؟ فكيف تقوم به صفة ؟

النوع الرابع القدرة . وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر وفق الإرادة ، فخرج ما لا يؤثر كالعلم ، وما يؤثر لاعلى وفق الإرادة كالطبيعة ، وقيل .. ما هو مبدأ أقرب للأفعال المختلفة . فالنفس الفلكية قدرة على الأول دون الثاني ، والنفس النباتية بالمعكس ، وأما الحيوانية فقدرة على التفسيرين ، والقوى العنصرية ليست قدرة على التفسيرين . ويرد عليهما القدرة الحادثة على رأينا ، فإنها لا تؤثر وليست مبدأ لآثر ويحتمى كسبا ، والدليل أنه لو كان فعل العبد بقدرة ، وأنه واقع بقدرة الله ؛ لما سبهم من على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات . فلو أراد الله شيئا وأراد العبد ضده ، لم أما وقوعهما ، أو عدمهما ، أو كون أحدهما عاجزا . لا يقال . نختار أنه يقع مقدور الله تعالى ؛ لأن قدرته أتم . ألا ترى أنها أعم ؟ لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر ؛ فإن تعلق القدرة بفعل المقدور المعين لا أثر له في هذا المعين ضرورة . وبهذا الدليل بعينه نفى جهم الحادثة ، وإنه غلو في الجبر ، وإنه مكايمة ، لأن الفرق بين الصاعد بالاختيار والماض عن علو ضروري . فالأول له اختيار دون الثاني ، ويندفع الأشكال بما ذكرناه ، من عدم تأثير قدرته .

فان قال : لا يزيد بالقوة إلا الصفة المؤثرة، وإذ لا تأثير فلا قدرة ، كان منازما في التسمية .

المقصد الثاني : هل يجوز مقدور بين قادرين؟ جوزه أبو الحسين البصري مطلقا ، والأصحاب بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة، مع قبول قدرة الله تعالى . ومنه المعزلة بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة، فيلزم التامع، والمجوزون من أصحابنا اتفقوا على امتناع قدرتين مؤثرتين، للتامع ؛ وقدرتين كاسبتين ، لأن الكسب هو أن يخلق الله للقدرة الحادثة، وأنها لا تتعلق بفعل خارج عن الفعل، فلا يقدر زيد على فعل محروء، ولا يتصور اثنان هما عمل لفعل واحد .

المقصد الثالث : وقال بشر بن المعتمر : القدرة عبارة عن سلامة البلية عن الآفات ، فن أثبت صفة زائدة فعلية البرهان . وقال ضرار بن عمرو وهشام ابن سالم : إنها بعض التقادر ، وقيل : بعض المقدور .

المقصد الرابع : اختلف في طريق اثباتها . والحق أنها تعرف بالوجدان، كما أشرنا إليه . وقال الحمداي من المعزلة : هو تأتي الفعل من بعض الموجودين دون بعض . قلنا . المنوع قادر عندك، ولا يتأتى منه الفعل . فان قال : يتأتى منه بتقدير ارتفاع المانع ، قلنا : فالمعجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع، وهو المعجز . وقال الجبائي : هو العلم بصحة الشخص ، قلنا : قد توجد ولا قدرة بأضدادها اجماعا .

المقصد الخامس : قال الشيخ : القدرة مع الفعل، ولا توجد قبله ، إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل ، وإلا فنقض ، فهي حال الفعل هذا خلف . فان قيل : القدرة في الحال على إيقاع الفعل في ثافي الحال، وهو لا يستدعي أمكانه في الحال، بل في ثافي الحال . قلنا : الأيقاع إن كان نفس الفعل فحال في الحال، لما ذكرنا ، وإن كان غيره ماد الكلام فيه وزم التحمل . وفيه نظر .. يرجع إلى تحقيق معنى قوله : حصول الفعل قبل الفعل بحال، فانه قد يراد به بشرط كونه قبل الفعل، فلا كلام، إذ لا شك

أنه تناقض . وقد يراد به في زمان عدم الفعل ، بل بأن يفرض خلوه عن عدم الفعل ، ووقوع الفعل بدله ، وأنه غير محال . وذلك كقعود زيد ، فانه محال بشرط قيامه ، أي يمنع كونه قائما قاعدا معا ، ولا يمتنع في زمان قيامه ، فانه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود . وقالت المعتزلة : القدرة قبل الفعل . فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ، وإن لم تكن قدرة عليه ، فانه شرط كالفية ، ومنهم من نقاه ، ودليلهم وجوه :-

الأول : إن تعلق القدرة معناه الإيجاد ، وإيجاد الموجود محال . قلنا : إيجاد ذلك الوجود جائز ، بمعنى أن يكون ذلك الوجود مستندا إلى الموجد . الثاني : يلزم للقدرة على الباقي . قلنا : نلزمه لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة أو تفرق باحتياج الموجود عن عدم إلى مقتضى دون غيره . أو تنقض أولا بتأثير العلم في الاقتان ، وفي كون الفاعل فاعلا والآرادة إذ يوجبونها حال الحدوث دون البقاء .

الثالث : أنه يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره . أجيب : بأن الفعل في الأزل غير ممكن ، فلا تعلق به . وفيه نظر .. إذ فيه التزام ، وما ذكره بيان للسبب ، وأيضا : فالتعلق قبله بزمان لا يمتنع ، فيرد الأشكال بحسبه .

الرابع : يلزم أن لا يكون الكافر مكلفا بالإيمان ، لأنه غير مقدوره ، ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض . قلنا : يجوز تكليف المحال عندنا ، والفرق أن ترك الإيمان بقدرته ، بخلاف عدم الجواهر والأعراض . وبالجملة : فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا ، أن يكون هو متعلقا للقدرة أو ضده . فروع للمعتزلة :-

الأول : هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته ؟ جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقا ، وفصل الجبائي لجوزة عند المانن ومنعه عند علمه في المباشر دون المولي .

الثاني : تنقسم الأفعال المقدورة إلى ما لا يحتاج إلى آلة ، كالقائمة بالحمل ، وإلى ما يحتاج ، كالخارجة عنه .

الثالث : اتفقوا على أنها لا تبقى غير متعلقة . فقيل : القدرة تتعلق بالفعل ههنا ، وقيل : بما بعدها مطلقا . فالجواب : الفاعل في الحالة الأولى يفعل ، وفي الثانية فعل ، وابنه : في الأولى سيفعل ، وفي الثانية يفعل ، وابن المعتمر : يفعل مطلقا .

الرابع : قال العلاف : القدرة على أفعال القلوب معها ، وعلى أفعال الجوارح قبلها .

المقصد السادس : الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه ؟ منعه الأشاعرة إذ التمرد مع الفعل ، وقال به المعتزلة ، قالوا : المجزئ بضاد القدرة والمنع المقدور وجوده بامضاداً للمقدور ؛ أو مولداً لضده ، أو عذميا : وأدعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد ؛ وذلك لأنه لم يتبدل ذاته ولا صفته ، ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة ، وعندنا لا فرق إلا ما يعود إلى جريان العادة بمخلق الفعل فيه وعدمه . ونمنع عدم تبدل صفاته فإن الله تعالى لم يخلق فيه القدرة ، ولا حاجة إلى طرو ضد .

المقصد السابع : قال الشيخ بناء على كون القدرة مع الفعل . أنها لا تتعلق بالضدين بل بمقدورين مطلقا . وقالت المعتزلة : تتعلق بجميع مقدوراته ، وقول أبي هاشم متردد ، فقال مرة : القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها دون القائمة بالجوارح ، وتارة أخرى : كل واحدة منهما تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الأخرى ، وتارة : كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها جميعا ، غير أن كلا لا يؤثر في متعلقات الأخرى لعدم الآلة ، ومرة : القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها دون العضوية . وقال ابن الراوندي . تتماق القدرة بالضدين بدلا لأمما ، واجمعت المعتزلة على أنها تتعلق بالمثائلات ، مع اتفاقهم على أنه لا يقع بها

مثلاً في محل في وقت، وأنهم يدعون فيها ذهبوا إليه الضرورة، إذ لا معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين، ومن لا يكون قادر على عدم الفعل فهو مضطر لا قادر، وعليه بنيت الدعوة والثواب والعقاب. قال الامام الرازي: القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة، ولا شك أن نسبتها الى الضدين سواء، وهي قبل الفعل، وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير، ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين، بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر، لاختلاف الشرائط، وهي مع الفعل، ولعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة، وفيه بحث.

المقصد الثامن: المعجز عرض مضاد للقدرة، خلافاً لابن هاشم في آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه عدم القدرة، وللأصم من حيث إنه تقي الاعراض. لنا: التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع، ولأبي هاشم أن يجعلها حادثة إلى عدم القدرة. ثم قال الشيخ: المعجز إنما يتعلق بالموجود، فأزمن حاجز عن التعمد لامن القيام، فان التعلق بالمعدوم خيال محض، وله قول ضعيف إنه إنما يتعلق بالمعدوم، واليه ذهبت المعتزلة وكثير من أصحابنا، وجواز تعلقه بالضدين فرع ذلك: منتمد القول الأول: أنه ضد القدرة فتعلقهما واحد والقدرة متعلقة بالموجود.

والثاني: الإجماع على معجز الزمن عن القيام، ولو قيل: يلزم عدم معجز المتحدى بمعارضة القرآن، وأنه خلاف الإجماع والمقول، فكان حسناً، ويمكن الجواب: بأن المعجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة، ولصفة تستعقب الفعل لاعتقاده.

المقصد التاسع: المقدور هل هو تبع للعلم أولاً رادة؟ للمعتزلة فيه خلاف، فن قال تبع للأرادة؛ فلا نه حقيقة القدرة، ومن قال تبع للعلم؛ فلا نن صاحب الملكة يصدر عنها أفعال لا يقصدها، فان السكاتب يراعى دقائق في حرف

واحد، ولو لاحظناه لقائنه كثير منها .

المقصد العاشر : هل النوم ضد القدرة؟ انتفتت المعترلة وكثير منا على امتناع صدور الأفعال المتقنة الكثيرة من النائم، وجواز القليلة بالتجربة، فقليل : هي مقدورة له. وقال الأستاذ أبو اسحاق : هي غير مقدورة له . وتوقف القاضى . وأما الرؤيا فغياط باطل عند المتكلمين ، أما عند المعترلة ، فلقد سرائط الإدراك من المقابلة ، وانبثاث الشماع ، وتوسط الهواه ، والبنية المخصوصة ، وأما عند الأصحاب إذ لم يشترطوا شيئا من ذلك ، فلا أنه خلاف العادة ، والنوم ضد الإدراك ، وقال الأستاذ : إنه إدراك حق ، إذ لا فرق بين ما يجده النائم من قسمه من ابصار وسمع ، وبين ما يجده اليقظان ، فلو جاز التشكيك فيه لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولوم السفسطة ، ولم يخالف فى كون النوم ضدًا ، لكنه زعم أن الإدراك يقوم بجزء غير ما يقوم به النوم ، وقال الحكماء : المدرك فى النوم يوجد فى الحس المشترك ، ويكون ذلك على وجهين .

الأول - أن يرد عليه من النفس وهى تأخذه من العقل التفعال ، فإن جميع صور الكائنات مرتسم فيه ، ثم يلجئه الخيال لما جيل عليه من الانتقال والتفصيل والتركيب صوراً إما قريبة أو بعيدة ، فيحتاج الى التعبير ، وهو أن يرجع المعبر فتهرى مجرداً له عن تلك الصور ، حتى يحصل ما أخذته النفس ، فيكون هو الواقع وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه ، فيقم من غير حاجة الى التعبير

الثانى - أن يرد عليه ، إما من الخيال بما ارتسم فيه فى اليقظة ، ولذلك فأن من دام فكره فى شيء يراه فى منامه ، وإما بما يوجبه مرض كثر دواف خاظم أو بخار ، ولذلك فأن الدموى يرى فى حلمه الأشياء الحجر ، والصنفاوى النيران والأشعة ، والسوداوى الجبال والأدخنة ، والبلغمى المياه والألوان البيض ، وهذا بقسميه من قبيل أضغاث الأحلام ، لا يقيم هو ولا تعبيره

فروع المعترلة .

الأول : اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ، ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها ، قيل : عاجز عن حملها ، وقيل : لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة وقيل : قادر على حمل إحداها من غير تعيين ، والكل مناقض لأصلهم في تعلق القدرة بجميع المقدورات . فان قيل : منهننا أن لا تتعلق في وقت في حمل من جنس بأكثر من واحد ، قلنا ، الحمل المحمول وهو مختلف .

الثاني . شخصان يقدر كل على حمل مائة من اذا اجتماعا عليه ، فنهيم من قال حملها واقع بقدرة كل واحد واحد ، ويلزمه اجتماع قادرين على مقدور واحد ، وربما التزم ، ومنهم من قال : هذا حامل للبعض ، وذاك للبعض ، ولا يخفى ما فيه من التحكم ، فان نسبة كل جزء الى كل واحد على السوية

الثالث : قالوا : القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات إلى جهات مختلفة ، وأما في محال مجتمعة فلا ، بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة عشرة اجزاء من القدرة ، فالقدرة على تحريك كل جزء غير القدرة على تحريك الآخر وإلا لكان قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت

الرابع : قال الجبائي : الاجتماع يمنع التحريك ، كالقيد ، وهو فرع أن المعدوم مقدور ، وبه منع كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى

المقصد الحادي عشر (*) : القدرة المحركة بمنة ويسرة هل تقدر على التصعيد ؟ منهم من جوزوه ، ومنهم من منعه ، للفرق بين الدرجة والرفع ضرورة ، وعليه البهشية ، واوجبوا زيادة قدرة واحدة ، ولا يخفى ما فيه من التحكم

المقصد الثاني عشر : القدرة مغايرة للمزاج من وجهين :

الأول : المزاج وأثره من جنس الكيفيات المحموسة ، ودون القدرة

الثاني : المزاج قد يمنع القدرة ، كما عند الغوب

المقصد الثالث عشر : القوة تقال للقدرة ، والمراد هنا جنسها ، وهو مبدأ

تليه هذا المقصد وما بعده الى الموقف الرابع في الجوهر غير مقرر حسب مذهب ٩٣٦ لقانون رقم ٢٦

التغير في آخر، من حيث هو آخر، وقولنا: من حيث هو آخر، ليدخل فيه المعالج لنفسه، فإنه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب، ويتأثر من حيث هو جسم يتفعل مما يلاقيه من الدواء، وتقال للامكان المقابل للفعل، لأنه سبب للقدرة عليه مجازاً، وهذا غير الامكان الثاني، فإنه قد يقارن الفعل، ويتعكس من الطرفين دون هذا. وقد يقال في العرف للقدرة تعهما، ولما به القدرة على الأفعال الشاقة، ولعدم الاتعمال

المقصد الثالث عشر: الخلق ملكة تصدر عنها الأفعال بلا روية، كمن يكتب شيئاً من غير أن يروى في حرف حرف، أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نغمة نغمة. وينقسم إلى فضيلة ورذيلة وغيرهما، فالفضيلة الوسط، والرذيلة الأطراف، وغيرهما مائليس منهما.

فالغفة: هيئة للقوة الشهوية بين الفجور والنجود.

والهجاعة: هيئة للقوة الغضبية بين التهور والجبن

والحكمة: هيئة للقوة العقلية بين الجريزة والبلاهة.

والخلق: مغاير للقدرة؛ سيما إن جعل نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء خاتمة: في تفسير كفايات تضمنانية قريبة مما مر

الأول: المحبة. قيل هي الإرادة، فحسب الله لنا إرادته لكرامتنا، ومحبتنا

فه إرادتنا لطاعته

الثاني: عند المعتزلة أن الرضاء هو الإرادة، وعندنا ترك الاعتراض

الثالث: الترك عدم فعل المقدور، وقيل: إن كان قصداً، ولذلك يتعلق به

الدم، وقيل: إنه من أفعال القلوب، وقيل: هو فعل الضد لأنه مقدور والعدم مستمر، فلا يصلح أمراً للقدرة

الرابع: المزم هو جزم الإرادة بعد التردد، وهذا كله إنما يصح إذا لم

تتسمرها بالصفة المختصة؛ بل بالميل

النوع الخامس : بقية الكيفيات الغمانية ، وفيه مقصدان

المقصد الأول : الذة والآلم بديهان فلا يعرفان ، وقيل : الذة إدراك الملايم من حيث هو ملايم ، والملايم هو كمال الشيء الخاص به ، كالتيكف بالحلاوة والدسومة للذاتة ، والجاه والتغلب للعضية ، وقولنا من حيث هو ملايم لأن الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه إذا علم أن فيه نجاسة من العطب ، وذلك لم يثبت ؛ فأنا ندرك حالة هي لذة ونعلم أن ثمة أدراكا للملايم ، وأما أن الذة هل هي نفس ذلك الإدراك أو غيره ، وأما ذلك سبب لها ؟ وهل يمكن أن تحصل بسبب آخر أم لا ؟ فلم يتحقق ، فوجب التوقف فيه . وقال ابن زكريا الطبيب الرازي : لآلة ، وما يتصور منها إنما هو دفع ألم ، كالآكل لآلم الجوع ، والجماع لآلم دغدغة المنى لأوعيته ، ولا يمنع جواز أن يكون ذلك أحد أسبابه ، إنما تنازعه في مقامين :

أحدهما : أنه دفع الألم ، وثانيهما أنه لا يمكن أن تحصل بطريق آخر . ومما ينبى : أنه قد تحدث ما يوجب الذة دفعة بلا شوق إليه ، ولا أن يخطر بالبال حتى يقال إنها دفع لآلم الشوق ، وذلك مثل النظر إلى وجه مليح ، والعنور على مال بقتة . ثم قال الحكماء : الألم سببه تفرق الاتصال بالتجربة ، وأنكره الإمام الرازي ، فأن من عقر بحكين شديد الحلة لم يحس بالألم ألا بعد زمان ، ولو كان ذلك سببا لامتنع التخلف عنه ، بل تفرق الاتصال بعد لسوء المزاج ، وحصوله يستدعى زمانا ما ، فريثا يتبدى العضو بالاستحالة إلى مزاج سوى يحصل الألم ، وربما احتج : بأن التفرق عدم الاتصال وهو عدى ، وبأن التغذى مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء ، ولا تتصور إلا بتفريق فيجب أن يؤلم . وزاد ابن سينا سببا آخر وهو سوء المزاج المخلف ، ولذلك تؤلم لسعة العقرب مالا تؤلم الابرة ، بخلاف المتفق فإنه لا يؤلم . أما أنيته ، فإن حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب الغب بكثير ، والثاني مدرك دون

الأول ، وأما لميته : فإن الاحساس شمله مخالفة مالكيفية الحاس والمحموس إذ مع الاتفاق لا يحصل تأثير فلا يكون احساس ، فإذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وأزال كيفة العضو الأصلية فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل واتصال فلا يحس به ، ولذلك فإن المحسوسات إذا استمرت يضعف الشعور بها متدرجا حتى ربما لم يشعر بها ، وإن شئت فقل من دخل الحمام يستنسخن الماء الحار بحيث يشعر منه حتى إذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه هواء الحمام فيصحن ، فتراه لا يدرك سخونته بل ربما استبرده

المقصد الثاني : الصحة ملكة أو حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة ، وهذا يعم أنواعها ، وربما تخص بالحيوان أو بالإنسان ، فيقال كيفة لبذن الحيوان أو لبذن الانسان كما وقع الجميع في كلام ابن سينا ، وأورد الامام الرازي على جعلها من الحالة والملكة أن مقابلها المرض وليس منها إذ أجناسه سوء المزاج ، وسوء التركيب ، وتفرق الاتصال ، وهي : أمان المحسوسة ، أو من الرض ، أو عدم ، ولا شيء منها بكيفية نفسانية ، وأورد على هذا الحد الذي ذكر شكوكا :-

الأول .. لم قدم الملكة ، وإنما تكون حالة ثم تصير ملكة ؟ قلنا : الملكة اتفق على كونها صحة ، أو لأن الملكة غاية الحالة
الثاني .. فيه اضطراب إذ أسند الفعل الى الموضوع والى الصحة ولا يكون الا أحدهما . قلنا الموضوع فاعل والصحة آله

الثالث .. السليم هو الصحيح ، فالتعريف حوى . قلنا : والصحة في الافعال محسوسة وفي البذن غير محسوسة ، فعرف غير المحسوس بالمحموس لكونه أجلى ، وإذا عرفت هذا فالمرض خلاف الصحة ، فهي حالة أو ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة فلا واسطة بينهما ، إذ لا خروج عن التنى والاثبات ، وأثبت جالينوس فقال : الناقه ومن يبعث أعضائه آفة أو يمرض مدة ويصيح

مدة، لاصحیح ولا مریض وأنت تعلم أن ذلك لاهمال شروط التقابل من اتحاد
الحل والزمان والحیة، وأنه إذا روعي شروط التقابل فلا واسطة، وكذا كل
متقابلین یمتنع بینهما الواسطة فانما هو باعتبار شرائط التقابل

الفصل الثالث : فی کیفیات المختصة بالکیات وفيه مقصدان

المقصد الأول : أنها عارضة لكم أما وحدها فلمنفصلة كالفوجیة والفردیة
وللمتصلة التثلیث والتربیع ، وإما مع غیرها كالحلقة فأنها مجموع شكل وهو
عارض لكم مع اعتبار لون ، وكالزاویة فأنها هیئة أحاطة الضلعین بالسطم مثلا
فی ملتقاهما لایستقامة . ومنهم من جعل الزاویة من باب لكم لتبوطها التفاوت
وأما توصف بالاصغر والاكبر، وبكونها نصفاً وثلاثاً ، والجواب: أنه أنما یم أن
لو كان عروض ذلك لها بالقدات ، وأنه ممنوع ، بل لأنه عارض لكم ، ویبطل أنها
تبطل بالتضعیف وتندم ، بخلاف لكم فإنه یزید

المقصد الثاني . قال المهندسون الخط المستقیم خط تقم النقط المفروضة
فی كلها متوازیة ، وأنه اذا أثبت أحد طرفیه وأدیر حتى مادی وضعه الأول
حصلت الدائرة ، وهی شكل یحیط به خط فی وسطه نقطة ؛ جمیع الخطوط الخارجة
منها إلیه سواء . ثم اذا أثبت قطر نصف الدائرة وأدیر نصف الدائرة حتى مادی
وضعه الأول حصلت الكرة وهی جسم یحیط به سطح فی وسطه نقطة ؛ جمیع الخطوط
الخارجة منها إلیه سواء ، وإذا أثبت أحد ضلعی المربع المتوازی الاضلاع
وأدیر حصل الاسطوانة ، وهو شكل یحیط به دائرتان من طرفیهما قاعدتاه
یصل بینهما سطح مستدیر یفرض وسطه خط مواز لكل خط یفرض علی
سطحه بین قاعدتیه . وإذا أثبت الضلع المحیط بالقاعة من المثلث وأدیر المثلث
حصل المخروط ، وهو جسم أحد طرفیه دائرة ، والآخره نقطة ویصل بینهما
سطح یمرض علیه الخطوط الواصلة بینهما مستقیمة . وهذا كله أمور وهیة
لا یلزم وجودها خارجاً، وعلیها مبني علمهم الذی یدعون فی الیقین .

تلييه . ولو اعتبر المركبات حصلت مقولات غير متناهية ، والحلقة إنما اعتبرت باعتبار وحدة بحسبها يتعصف بالحسن والقبح ، وهما غير المعارضين للكل وحدة أو لون وحدة ، وهذا عنر غير واضح

الفصل الرابع : في الكيفيات الاستعدادية

إمانحو القبول ويسمى ضعفاً، وإمانحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفاً ، وأما قوة الفعل فليعت منها ، فإن المصارعة مثلاً تتعلق بعلم ، وصلابة والأعضاء ثلاثاً تأثر بسرعة وبالقدرة شيء منها ليس من هذا الجنس .

المرصد الرابع في النسب وفيه مقدمة وفصلان

المقدمة : اثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون إلا الأئمة لوجوده :

الاول : لو وجدت ثم التسلسل ، أما أولاً فلا أن محلها يتعصف بها فله اليها نسبة موجودة ويعود الكلام فيها ، وأما ثانياً فلا أن لوجودها اليها نسبة ، وأما ثالثاً فلا أن لأجزاء الزمان بعضها إلى بعض نسبة

الثاني : لو وجدت لوجدت الأضافة ، وهي لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين ،

فيوجد المتقدم والمتأخر معا

الثالث : لو وجدت ثم انصاف الباري تعالى بالحوادث لأن له مع كل حادث أضافة بأنه موجود معه ، وقبله بأنه متقدم عليه ، وبعده بأنه متأخر عنه ، واثبتها ضرار والزم التسلسل ، ومن ثم اثبت اعراضاً غير متناهية ،

واحتج الحكماء بأن كون السماء فوق الأرض ومقابلة الشمس لوجه الأرض بما نعلمه ضرورة ، واجابوا عن أدلة الخصم بأنها إنما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج ، ونحن نقول به فإن من الأضافات أموراً موجودة في الخارج حقيقتها أنها اضافة ، ومنها اضافات يختصها العقل عند ملاحظة أمرين كالتردد والتأخر .
والاول ينتهي عند حد دون الثاني

التفصيل الأول : في مباحث المتكلمين في الأكوان وفيه مقاصد

المقصد الأول : المتكلمون وإن انكروا سائر المقولات النحبية فقد اعترفوا

بالأين وصحوه بالكون ، وزعم قوم منهم أن حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة

بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية ، والصفة التي هي علة بالكون ؛ قال

الامام الرازي : حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعاً لتحيزه فيلزم الدور .

والجواب : ما قد عرفته ، مع أنه قد تكون ذات الصفة دالة للحصول ويكون

تحيزها معللاً به فلا دور ، وربما قال : قيام الصفة إن توقف على التحيز لزم

الدور ، وإلا جاز افتكاك العلة عن المعلول ، وقد يقال : إن التوقف بمعنى عدم

جواز الافتكاك لا يوجب دوراً محتملاً ، وهو غير وارد إذا تأملت

تلييه : الاحياز الجزئية الممكنة للتحيز لنبهتها إليه سواء ، وإنما يقتضى

حصوله في حيز ما يحسب ما يقارنه من شرط بعينه ، والكون هو لحيته إلى

الحيز المخصوص ، فالفرق ظاهر ، لكن الكلام في ثبوت ذلك المقتضى ، فإن الحصول

في الحيز المخصوص عندنا بخلق الله تعالى

المقصد الثاني : أنواع الكون أربعة . لأن حصوله في الحيز إما أن يعتبر

بالنسبة إلى جوهر آخر أولاً ، والثاني إن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز

فمكون ، وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة ، فالمكون حصول ثان

في حيز أول ، والحركة حصول أول في حيز ثان ، ويرد على الحصر الحصول

في أول الحدوث ، فإنه غير مسبوق بكون آخر ، وقال أبو هاشم : إنه سيكون ،

ثم منهم من قال : الحركة مجموع سكنات ، فإن قيل : الحركة ضد السكون

فكيف تكون مركبة منه ؟ قلنا : الحركة من الحيز ضد السكون فيه ، وأما الحركة

إلى الحيز فلا تنافي السكون فيه ، فإنها تنس الكون فيه ، وهو مماثل للسكون

الثاني فيه وإنه سيكون فكذلك هذا ، ويلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة

لأنه مثل الكون الأول وهو حركة ، إلا أن يعتبر في الحركة ألا تكون مسبوقاً

بالحصل في ذلك الحيز ، لأن تكون مسبقة بالحصول في حيز آخر ، وحيث لا تكون الحركة مجموع سكنات ، والنزاع لفظي ، وأما الأول فأن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق ، وإلا فهو الاجتماع ، وإنما قلنا : إمكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاه عند المتكلمين ، فالاجتماع واحد والافتراق مختلف ، فنه قريب وبعد متفاوت ، ومجاورة واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء بالنسبة إلى الآخر لأنه أمر قائم بهما ، أو وضع أحدهما إلى الآخر فأنهم لا يثبتونه ، فالجوهان كل له اجتماع بالآخر ، فاحفظ هذا فإنه مما يذهب على كثير من عطاء الصناعة

المقصد الثالث : الكون وجوده ضروري . وكذا أنواعه الأربعة ، أذ حاصلها كما علمت عائد إلى الكون ، والمميزات أمور اعتبارية ، نحو كونه مسبوقا بكون آخر ، أو غير مسبوق به ، وإمكان تخلل ثالث وعدمه ، وقال الحكماء السكون عدم الحركة مما من شأنه أن يكون متحركا

تنبية : إذا قلنا ليس في الخارج إلا الكون والفصول المميزة اعتبارية كان تسميتها أنواعا مجازا ، وإنما هو نوع واحد ، بل إذ الكون الواحد بالخص يعرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى جزء ، وافتراق بالنسبة إلى جزء آخر ، ولو فرضنا جوهر فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ، وإذا خلق معه غيره عرضا له والكون بحاله .

المقصد الرابع : فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين :-

الأولى : إذا تحرك جسم فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه ، واختلفوا في المتوسط الباطن ، فقليل متحرك ، إذ لو سكن قوم الاتكاء ، ولأنه في الكل ، والكل في حيز الكل ، فهو في حيز الكل ، وقد خرج عنه إلى آخر . وقيل غير متحرك ، إذ حيزه الجواهر المحيطة به . والأولون جملة هو البعد المقروض الذي يفعله ، وكذلك اختلف في السفينة المتحركة وأنه أولى بالحركة ،

إذ هو يفارق بعض المحيط به .

الحق أنه نزاع لفتى يمو الى تحير الحيز بجانبك عليه .
الثانية : إذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه آخر بحيث يتبدل
المحاذاة ، فالمستقر متحرك ، والزم ما إذا تحرك عليه جوهران كل الى جهة فيجب
أن يكون متحركا الى جهتين في حالة واحدة ، فيقال : وذلك إنما يمنع في حركة
يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه ، وشدد النكير عليه
ولا معنى له لأنه نزاع في التسمية .

المقصد الخامس : يجوز وجود جوهر فرد مخفوف بستة جواهر من جهاته
الست ؛ إلا ما نقل عن بعض المتكلمين أنه من ذلك حذرا من لزوم تجزئه ، وهو
مكاره للمحموس ، ومانع من تأليف الأجسام من الجواهر . واتفقوا على المجاورة
والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا :
فقال الشيخ والمعتزلة المجاورة غير الكون لحصوله حال الافراد دونها ،
والتأليف والمهاسة غير المجاورة بل هما أمران يقعان المجاورة ، والمباينة أى الافتراق
ضد للمجاورة ؛ فلذلك تنافي التأليف لا لأنه ضده

ثم قال الشيخ : المجاورة واحدة ، وأما المهاسة والتأليف فيتعدد . فهنا ست
تأليفات ، وهى تغنيه عن كون سابع يخصه بميزه

وقالت المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تولد تأليفاً ، وأما تأليف
واحد ، وإذ اجاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر ، وقيل ست تأليفات
لاسبع حذرا من انفراد كل جزء بتأليف ، وابطلوا وحدة التأليف بأنه يزول
بمباينة واحدة تأليف جوهر معه ، وتأليف الحزمة معه باق ؛ فظهر التغاير ، إذ
ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة .

وقال الاستاذ : المهاسة نفس المجاورة وأنها متعددة لأن ضرورة المباينة ضد
لها حقيقة .

وقال التاضى : إذا خص جوهر بميز ثم توارد عليه محاسن ومحاورات. آخر
ثم زالت فالكون قبل وبعد واحد لم يتغير، وإنما تعددت الأسماء بحسب اعتبارات،
وهذا أقرب الى الحق بناء على عدم اشتراط البنية

فروع : الأول : الجوهر الفرد له ست محاسن معينة، وضدها ست مبانى
غير معينة ، هذا قبل الماسة ، وأما بعدها فقال فى قول يضادها : ست مبانى
غير معينة ، وفى قول : ست معينة هي للطارقة على المحاسن ، هذا بناء على أن
الماسة غير الكون .

الثانى : المتوسط بين الجوهريين كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر ،
فقال الأصحاب : قربه من أحدهما عين البعد من الآخر ، وقال الاستاذ : غيره
وهو الحق ؛ إذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعد من الآخر بأن يتحرك الآخر منه
الى جهة حركته ، المهم إلا أن يراد أن الكون واحد كما هو مذهب الاستاذ ،
وليس ثمة أمر زائد هي المبانية والمجاورة ، فيكون التراجع لفظيا .

الثالث : الجوهر إذا ماس من جهة فهل يقال أنه مبين من الجهة الأخرى
لعدم الماسة أم لا لأنه لا يمكن المجاورة من تلك الجهة حيثئذ ؟ وهذا نزاع لقضى
الرابع : يجوز المبانية والافتراق فى جملة جواهر العالم ، وقيل : لا ، إذ
لا تجوز المجاورة ، ويكفى جوازه بدلا . والذى حدانى على إيراد هذه الأبحاث
أمران : معرفة إصلاح القوم وتحقيق مآذبهوا اليه فى حقيقة الأكوان تماثلا
إليها مما قالوا به من لوازمها ، وأن لا تظن بكتابتنا هذا إغوازه لها قصورا ،
والا فلا تجدى فى المطالب المهمة زيادة طائل ، ولولا هاتان العائتان لم نطول
الكتاب ، وليس من دأبى الأسهاب ؛ وأذكر هذا العذر لدى ماعسى تعثر عليه
فى غير هذا الموضع فتكف عني لأنتك

المقصد السادس : من لم يجعل الماسة كونا أطلق القول بتضاد الأكوان ،
لأن الكونين إما أن يوجبا تخصيص الجوهر بميز واحد ، أو بميزين ، والاول

اجتماع المثلين ، والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين ، ومن جعلها كونا كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اضدادا ولا مماثلة بل مختلفة المقصد السابع : في اختلافات المعزلة بناء على أصولهم

أحدها : أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الأعراض اختلفوا في بقاء الحركة ، فنفاه الجبائي وأكثر المعزلة ، إذ لو بقيت كانت سكونا والتالي باطل ، أما الملازمة : فأذ لا معنى للمكون إلا الكون المستمر في حيز واحد ، وأما بطلان التالى : فتنفاد الحركة والمكون ، وبالجلة . فالحاصل فى الآن الثانى سكون ، فيجب أن يكون كونا آخر لا الكون الأول ، وإلا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه ، كيف والحركة توجب الخروج عن ذلك الحيز دون المكون ؟ ويمكن الجواب بما مر : من أن المناق للمكون هو الحركة من الحيز لا إليه ، والحركة لا توجب الخروج عنه بل هو الخروج وأنه نفس الحصول فى الحيز الثانى الذى هو السكون ، وبه قال أبو هاشم .

ثانيها : ذهب أبو هاشم وأكثر المعزلة الى بقاء السكون ، واستثنى الجبائي صورتين : -

الأولى : ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات فأمسكه الله تعالى فى الجو لأن من أصله أن الطارئ الحادث أقوى من الباقي ، فلو كان السكون باقيا لهُوى الثقل بما يتجدد فيه من الاعتمادات

الثانية : السكون المقدور لشيء ؛ إذ لو بقي لم يكن مقدورا فيجب لو أمر بالحركة ولم يتحرك ان لا يأثم وهو خلاف الاجماع ، ولرب هذا بأبى هاشم والتزم العقاب بدم الثعل ، فلقب بالدهنى

ثالثها : قال الجبائي : الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر والشم ، فان من نظر إلى الجوهر أو لمسه فمغضا لعينيه وهو ساكن أو متحرك أدرك التفرقة بين العاليتين . ومنه أبو هاشم : بأن الكون لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته

اذ الادراك عندم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك، واللازم باطل
فإن راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا مسكون الشط ، ومن قل
في النوم الى غير حيزه فاذا استيقظ لم يدرك بخلاف ما لو نضر لونه

رابعها : قال الجبائي : التأليف ملموس ومبصر ، أذ تفرق بين الأشكال
المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة . ومنعه ابنه في أحذقيه
فقال : ذلك قد يكون بالنظر الى الاكوان أو المهاذبات أو غيرها . واحتج بأنه
لو رؤى التأليف وهو قائم بالصفحتين من الجسم العليا وانعثر رؤى الصفحتان
وأثما يصح لو لم يقل أن المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بنضها
مع بعض لا تأليف الصفحتين

خامسها : قال الجبائي : التأليف مختلف باختلاف الأشكال لما مر ، ومنعه
ابنه : لأن التأليفين مشتركان في أخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء على
أصله ، وأن سلم فقيه مصادرة

سادسها : قال الجبائي : التأليف قد يقع مباشرة كما من يضم أصعبه ، ومنعه
ابنه ، اذ يمتنع دون المجاورة المولدة له

سابعها : ذهب أكثر المعتزلة الى أن مجاورة الرطب واليابس وإن ولدت التأليف
فليست شرطاً له ، لأنها لو كانت شرطاً للابتداء لكانت شرطاً في الدوام كأصل
المجاورة وليس كذلك ؛ كاليواقيت الصم والصلاب ، وهو منقوض بالقدر عندم .
وممنهم من قال إنها الدوران ، ومع ضعفه فلعل ذلك مائد الى اختلاف اجناس التأليف

الفصل الثاني في مباحث الأئمين على رأى الحكماء وفيه مقاصد

المقصد الأول : قال الحكماء الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة

وذلك أن كل ماهو بالقوة فإنه لا يكون بالقوة من كل وجه ، وإلا فقدم محض
بل بالفعل من وجه ، وبالقوة من وجه آخر . والمتحرك له حركة بالفعل ، وهو
أمر حصل له بعد أن لم يكن ، فهو كمال له ؛ إذ معنى الكمال ذلك وأنه يؤدي الى

حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى ، فهذا كمال ثان وذلك كمال أول ، ثم إنه مادام متحركاً فشيء منه بعد بالقوة فهو لما هو بالقوة ، وكونه بالقوة باعتبار عارض للمتحرك ، وإلا فهو كمال أيضاً ، فلذلك اعتبرنا الحيثية ، وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة نظر ؛ إذ لا تنتهى لها إلا بالوهم ، فليس هناك كمالان أول وثان ، وهذا قريب مما قاله قداماؤهم أنها خروج من القوة إلى الفعل بالتدرج ، لكن عدلوا عن ذلك لأن التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان ، فيقع في تعريفه الزمان وهو يعرف : بأنه مقدار الحركة ، فيلزم الدور ، وبقولهم بالتدرج ، وقم الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فإنه دفي .

المقصد الثاني : إن الحركة تقال لمعنيين :

الأول : التوجه وهو كيفية بها يكون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آئين وهو أمر مستمر من أول المسافة إلى آخرها وهي بهذا المعنى تنافي الاستقرار فتكون ضدًا للسكون في الحيز المنتقل عنه وإليه ، بخلاف من جعلها الكون في الحيز الثاني .

واعلم أن مبناه اتصال الأحياء وعدم تفصلها أصلاً بناء على تقي الجزء الذي لا يتجزى ، وسنكلم عليه ونحتوف القول فيه

الثاني : الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها ولا وجود لها إلا في التوهم ؛ إذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نميتها إلى الجزء الأول منها ضرورة ، نعم لما ارتسم نمبته إلى الجزء الثاني في الخيال قبل أن يزول نمبته إلى الأول عنه يتخيل أمر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة في الحس المشترك ، فيرى خطأ أو دائرة ، وأنت تعلم من هذا أن قبولها للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام لا يمنع أن يكون وهمياً ، فلا يتم دليل اثبات الزمان

المقصد الثالث : فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندم وهي أربع : -

الاولى : الكم وهو على أربعة أوجه :

الاول التخلخل : وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم اليه جسم آخر ، ويثبت أن الماء اذا انجمد منفر حجمه ، واذا ذاب ماد الى حجمه الاول فبين أنه لم يكن انفصل عنه جزء ثم ماد . وأيضا فالتقارورة تكب على الماء فلا يدخلها ؛ فاذا مصت مصبا قويا ثم كبت عليه دخلها ، وما ذلك بخلاف حدث فيها لامتناعه ؛ بل لأن المص أحدث في الهواء تخلخلا فكبر حجمه ثم أوجد فيه البرد تكاثفا ففصر حجمه فدخل فيه الماء ضرورة امتناع الخلاء ، فهذا يعطى أثبته ، وأما ملته فهو أن الهبول ليس لها في ذاتها مقدار ، فقد تكون في بعض الاشياء قابلة للمقادير المختلفة فتوارد عليها بحسب ما يعدها لذلك ، ولا يلزم أن يكون الكل كذلك ؛ لجواز أن يختص البعض بمقدار معين لأسباب منفصلة ، أو لأن مادته لا تقبل الا ذلك كما هو رأيهم في الافلاك . وبالجملة فهذا مصحح ولا يلزم من تحققه تحقق الأثر

الثانى : التكاثف وهو ضد التخلخل .

واعلم أنهما غير الاشياء وهو أن تنباعد الاجزاء ويدخلها الهواء ، وغير الاندماج وهو ضده ، وان كان يطلق عليهما الاسم بالاشتراك اللفظي ، فان هذين من مقولة الوضع ، وقد يطلق على الرقة وعلى النخانة وهو من باب الكيف الثالث : النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع

الاقطار بنسبة طبيعية ، بخلاف السمن والورم

الرابع : الدبول عكسه

الثانية : الكيف وتسمى الحركة فيه استحالة ، كما يتسود العنب ويتحجر الماء . ومن الناس من أنكر ذلك ، وزعم أن ذلك ككون لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى ، وبرز لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى ، وهما موجودان فيه دائما الا أن ما يبرز منها يحس بها وما كمن لا يحس بها ، وهذا باطل ، ولا

لكانت الاجزاء العادة كائنة في الماء البارد؛ بل وفي الجمد وأنه ضرورى البطلان ومع ذلك فن أدخل يده فيه كأن يجب أن يحس بحره أو يقل برده ، وأيضا . فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا ، ونعلم بالضرورة ان ذلك كله لم يكن كامنا فيه

الثالثة : الوضع كحركة الفلك على نفسه فإنه لا يخرج عن مكان الى مكان ويتبدل بها وضعه ، وفي حركة كل جزء منه نظر . ففهم من قال : لاجزاء له بالفعل فكيف يتحرك ؟ بل ذلك أمر موهوم . ومنهم من قال : بتبادل النصفين الأعلى والأسفل ، وتغير نسبة الاجزاء إلى الأمور الخارجة مع عدم حركتها غير معقول فعليك بالتأمل .

الرابعة : الأئين وهو النقلة التي يصبها المتكلم حركة ، وباقي المقولات لا يقع فيها حركة . أما الجوهر فلا شك أنه تتبدل صورته ، ومنه بعض المتكلمين وسلم الاستعلاء ، وهو من قال العنصر واحد ، إما النار والباقية بالتكاثف ، أو الأرض والباقية بالتخلخل ، أو هو متوسط والبواقي بالتكاثف والتخلخل والطبيعة مخفوفة في الأحوال كلها . وأبطله ابن سينا بوجهين .

الأول : مبرهن أن كل ما يصبغ عليه الكون والفساد تصبغ عليه الحركة المستقيمة ، وتنمكس الى قولنا : بعض ما يصبغ عليه الحركة المستقيمة يصبغ عليه الكون والفساد .

الثاني : اختصاص الجزء المعين من الجسم بجزء طبعيا لصورته ، وهذا أيضا : أن ما يتصور اذا كانت حادثة . وجواب

الأول : أن الأصل وإن أخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك ولا يلزم صدقه خارجيا ؛ لأنه أخص فلا يفيد الوجود .

والثاني : منع وجوب الحدوث بل المعتمد التجربة والتمويل على المشاهدة كما سبأني ، ثم تقول : الصور لا تقبل الاشتداد ولا التنقص ؛ لأن في الوسط إن

بقى نوعه لم يكن التغير في الصبوة ، وأيضا : فبدأ الحركة موجود والمادة وحدها لاوجود لها .

وأما المضاف : فطبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها ، فإن كان متبوعها قابلا للأشد والأضعف قبلهما وإلا فلا .

وأما متى : فقال في النجاة : أن وجوده للجسم يتبع الحركة فكيف تقع فيه الحركة ؟ وفي الشفاء : الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة ، وهو كالأضافة لأنه نسبة تابعة لمعرضها وكذا الملك

وأما أن يفعل وأن يفعل : فأثبت بعضهم فيهما الحركة ، وأبطل بأن المنتقل من التمدن إلى التبرد لا يكون تمدنه بإقباؤالا ثم التوجه إلى الضدين معا ، فبينها زمان سكون . والحق أنهما تتبع الحركة أما في القوة ارادة كانت أو طبيعة أو في الآلة ، وإما في القابل

المقصد الرابع : العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية وإلا دامت الحركة بدوامها ، وأيضا فالجسمية عامة للأجسام والحركة مختصة ، وأيضا فيلزم اتحادها في الجهة ، واللازم باطل . وأيضا فلائها إما المطلوب فتقطع عندهم بقاء الجسمية فيلزم التخلف ، وإما المطلوب فيتحرك أما إلى جميع الجهات وأنه محال ، وإما إلى بعضها وأنه ترجيح بلا مرجح ، وليست الطبيعة أيضا لأنها ثابتة ، فيلزم ثبات معلولها والحركة ليست ثابتة ، بل هي حالة غير ملائمة تترك طبعها غالبا للعلام ، والملائم غاية ولا تتصور إلا في الحركة الإرادية ، وفيه إشكال ؛ إذ ليس الحركة إلى جهة حيث أول من الأخرى ، ويعلم من ذلك أن العلة للحركة الإرادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها ، ولا أيضا هي التصور الكلي لأن نسبتته إلى الحركات الجزئية سواء ؛ بل انما هي تصورات جزئية ، فلما شئ نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي

المقصد الخامس : الحركة تقتضي أموراً ستة

الأول : ما به أي سببها الفاعل ،

الثاني : ماله أي محلها ،

الثالث : ما فيه أي المقولة من المقولات ،

الرابع : مامنه أي المبدأ ،

الخامس : ما إليه أي المنتهى وذلك في الحركة المستقيمة وأما في القليكية فلا يكون إلا بالتعرض ،

السادس : المقدار أي الزمان ؛ فإن كل حركة في زمان بالضرورة

المقصد السادس : قد علمت أن الحركة متعلقة بأمور ستة ، فوحدتها متعلقة بوحدها ضرورة ، ووحدها كما قد مر إما شخصية ، أو نوعية ، أو جسمية ، ففيه ثلاثة أبحاث :-

أحدها : في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله ، فإن الواحد بالشخص محل واحد بالشخص ضرورة أنه لا يقوم العرض بمحلين ، ولا بد من وحدة ما فيه إذ الشيء قد يستحيل وينمو معا فيكون كل حركة وإن اتحد المحل من حيث اختلاف ما فيه ، بل قد يعرض له أنواع من الاستحالة كالتمسخ والتحول والتروح ويتم ذلك وحدة مامنه ، وما إليه ، إذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة ولا يكتفي في الوحدة وحدة مامنه وما إليه دون اعتبار وحدة ما فيه ، لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون الطرق مختلفة ، كما يتوجه الجسم تارة من البياض إلى الغبرة إلى العودية إلى المواد ، ومنه إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد ، ومنه إلى الحمرة إلى القتمة إلى المواد ، ولا بد من وحدة الزمان ؛ إذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة ، وذلك بناء على أن المعلوم لا يماذ بعينه ، وأما وحدة المحرك فلا عبرة به ، فإن المتحرك بمحرك ما قد يحرك محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة واحدة متصلة ، ولا تميز بموجب الاثنينية غير ما يتوهم من استناد

بعضها إلى محرك والبعض إلى آخر ولا يحزى فيها بالفعل ولا يفصل

ثانيها : في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية وهي مافيه وامانه وما إليه إذ لو اختلف مافيه كان كل نوعا من الحركة كالتسود والتسخن ؛ وكذلك مانه وما إليه وإن اتحد مافيه كالصاعدة والمهابطة والتسخن والتبرد ولا عبرة بوحدة المحرك لما مز ؛ وإذ لا يوجب اختلاف الشخص فالنوع أولى ، فحركة الحجر إلى الملو قسرا ، وإن اراد إليه طبعيا لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك ، ولا بوحدة ماله فأن تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال ، فسواد الأمان والجماد نوع واحد ، ولا بوحدة الزمان لأنه نوع واحد لا يختلف حقيقته ، وإن قدر تنوعه فهو مارض للحركة . واختلاف العوارض لا يوجب التنوع .

ثالثها : الجسمية وما يعتبر فيها بعض ما يعتبر في النوعية ، وإنما هو مافيه فقط ، فالحركة الواقعة في كل جلس جلس من الحركة ، وبترتب بمحسب ترتب الأجناس التي تقع فيها .

المقصد السابع : الحركات منها ما هي متضادة ، وقد علمت أن لاتضاد إلا بين الأنواع الداخلة تحت جنس أخير ، فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة ، وإن امتنع اجتماعها حيناً فلا لماهياتها ، وإنما التضاد بين المتجانسة منها ، ففي الاستحالة كالتسود والتبييض ، وفي الكم كالتنمو والدبول والتخلخل والتكاثف ، وفي النقلة كالصاعدة والمهابطة ؛ إذ لها في كل طرف حد محدود تتوجه إليه وبين الطرفين غاية الخلاف ، وأما الوضعية فلا تضاد فيها .

المقصد الثامن : تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه ، فإن الصاعدة والمهابطة ضدان وإت اتحد مافيه ، ولا لتضاد المحرك لتضاد الطبيعيتين والقسميتين ، ولا لتضاد المتحرك لأن حركة الحجر قسرا إلى فوق ، وطبعيا

الى تحت متضادتان ، ولا تضاد الزمان فإنه لا تضاد فيه إذ لا تنوع ولا يمكن
تورده على موضوع ولكونه عارضا ، وتضاد العوارض لا يوجب تضاد
المعروضات ، ولا للحصول في الاطراف لأنه معدوم عند الحركة يحصل
قبلها وبعدها بل للتوجه بحسب مامنه واليه من حيث هما كذلك ، فأتهما قد
يختلفان بالذات مع التضاد كالمواد والبياض ، أو دونه كالمواد والحجرة ، أو
بالعرض كالمركز والمحيط لأنهما جزءان من جسم بسيط عرض لأحدهما أنه
غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه مع تساويهما في الحقيقة ،
وقد لا يختلفان أصلا بل يتفق أنصار أحدهما مبدأ والآخر منتهى وذلك قد
يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة وبمجرد القرض كما في الحركة المستديرة
فإن أى جزء فرضت يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين ، ولا تمايز فيه إلا
بما يعرض من موازاة أو فرض أو غير ذلك

تنبيه : المبدأ والمنتهى اذا نسب أحدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد
واذا نسبنا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى الحركة كانا متضايفين له ، فبين كل
منهما وبينه تقابل التضايف ، وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف ، فقد يعقل مبدأ
لا منتهى له وبالعكس . فإن قيل : قد يكون جسم مبدأ ومنتهى فكيف التضاد ؟ قلت : هما
غير عارضين للجسم بل للأطراف ولا يكون طرف مبدأ ومنتهى إلا بالعرض وفي زمانين
فرع : قالوا : المستقيمة لا تضاد المستديرة ، إذ كل مستقيمة وتر لقوى
غير متناهية بالقوة ، إذ ضد الواحد واحد ولا المستديرة المستديرة لنحو
ذلك ، فإن طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر غير متناهية ، وأما
الحركة الى التوالى وإلى خلافه فكل يفعل مثل فعل الأخرى ولكن في النصفين
على التبادل ، ولا يخفى ما فيه من أن الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة
المقصد التاسع : الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض ويعرض لها ثلاثة
أنواع من الأقسام :

الاول : بحسب المحافة لانطباقها ، فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها
الثاني : بحسب الزمان لانه عاوض لها ، فالحركة في نصف ساعة نصف
الحركة في ساعة ، وهذا غير الذي بحسب المحافة فاذا قد يختلفان كالسرعة والبطيئة
الثالث : بحسب المتحرك فان الجسم إذا تحرك تحركت اجزائه المفروضة
فيه ، والحركة القاعة بكل جزء غير القاعة بالآخر ، فاذا عرض له اتصال حصل
لكل جزء حركة بالفعل

المقصد العاشر : ما يوصف بالحركة ، إما أن تكون الحركة فيه بالحققة أو لا ،
والثاني أنه متحرك بالعرض كراكب السفينة ، والاول : اما أن يكون مبدأ الحركة
في غيره وهي الحركة القمرية ، أو فيه الملمح المصور وهي الارادية ، أولا وهي
الطبيعية ، فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض ، وقد اخطأ من جعل
الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة ، أو التي على وتيرة واحدة

المقصد الحادي عشر : الحركة اما سرعية ، وهي التي تقطع مسافة مساوية
في زمان أقل من زمانها ، ويلزمها أن تقطع الأكثر في الماوى ، وإما بطيئة
وهي التي بالعكس فتقطع الماوى في الأقل الأكثر في الماوى ، وليس
البطء لتخلل الممكنات والا لم يحس بحركة الفرس ، واللازم بطلانه ظاهر ، بيان
الملازمة : أن البطء لو لم يكن إلا لتخلل الممكنات لأن تفاوت السرعة والبطء
بحسب الممكنات المتخللة ، فاذا عدا فرس أحد عدو كان حركته أبطأ من
حركة المحدث بنسبة غير قليلة ، ويكون زيادة سكناته على حركاته كزيادة حركة
المحدث على حركاته ، وأنه ألف ألف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك
السكنات الكثيرة ، واعلم أن دلائل إسقاط الجزء المبنية على تلازم الحركتين كما
ستنتهى النوبة اليه تدل على بطلان هذا ، وبالجملة : فهذا البحث مبنى على بحث
الجزء ، وفرض من فروعه يدور معه محبة وبطلانا

منها : انا إذا غرشنا خفية في الأرض فاذا كانت الشمس في افقها الشرقي

وقع الظل في الجانب الغربي ولا يزال يتناقص الى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها، وكلما ارتفع الشمس انوقف الظل جاز في الثاني والثالث؛ فيجوز أن يتم الشمس الدورة والظل بماله، وإن تحرك جزء كان بإزاء كل حركة للشمس حركة للظل أقل، فثبت أن السرعة والبعد بلا تخلل سكنتان؛ ويمكن المضايقة في قولهم: لو جاز أن تتحرك الشمس جزء والظل بماله لجز في الكل، وإذا كان كذلك جاز أن يتم الدورة والظل بماله فإن ذلك جائز عندنا، والمادة هي القاضية بعدمها من غير استحالة عندنا وهي تستند إلى التفاعل المختار، ومنه يعلم جواب قولهم: علة الحركة مستمرة من أول المضافة إلى آخرها، فكذا الحركة.

تنبيه: الاختلاف بالسرعة والبعد ليس اختلافاً بالنوع، فإن الحركة الواحدة سريعة بالقسم إلى حركة وبطيئة إلى أخرى، ولأنها قابلان للاشتداد والتنعق المقصد الثاني عشر: قال الحكماء: علة البعد إما في الطبيعية فمانعة المخروق فكلما كان قوامه أغلظ كان أشد ممانعة، كالماء مع الهواء، وإما في القسرية والآراية فمانعة الطبيعة، وكلما كان الجسم أكبر والطبيعة أكثر كان أشد ممانعة وإن أشد المخروق، أو مع ممانعة المخروق، وربما طوق أحدهما أكثر والاخر أقل فتعادلا.

المقصد الثالث عشر: ذهب بعض الحكماء والجباي من المعتزلة: إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكوناً، وأن كل حركة مستقيمة تنتهي إلى السكون؛ لأنها لا تذهب إلى غير النهاية، ومنعه غيرهم وأما المذنبون فلكل من الفريقين في إثباته طريق

فقال الحكماء: الوصول إلى المنتهى آني، فكذلك الميل الموجب له، والرجوع آني، فكذلك الميل الموجب له آني، وأن الوصول غير آني الرجوع لا امتناع اجتماعهما، فلو لم يكن بينهما زمان ثم تتالي الآفات وأنه باطل فذلك الزمان لا حركة فيه فهو سكون.

والجواب : أن الوصول في آن هو طرف حركة ، والرجوع في آن هو طرف حركة ، فلم لا يجوز أن يكون حدا مشتركا بينهما ؟ وأما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم فأنتم لا تقولون به . قولكم : أن الرجوع غير أن الوصول ، قلنا : نعم ، لكن باعتبار كونه منتهى زمان الحركة الموصلة ، ومبدأ زمان حركة الرجوع وقال الجبائي : لا شك أن الاعتماد المحتلب في الحجر يقلب اللازم فيصعد متدرجا في الضعف الى أن يقلب اللازم المحتلب فينزل ، ولا شك أن غلبته إنما تكون بعد التعادل بينهما ، اذ لا ينقلب من المقلوبة الى الغالبة دفعة ، وعند التعادل يجب المكون ؛ وإلا لزم الترجيح بلا مرجح .

وأما المنكرون فقال الحكماء : فإذا صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا وجب وقوف الخردلة ، وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل ، واللازم ضروري البطلان ، وقد يجاب : بأن الخردلة لا تصادم الجبل بل ترجع برميحه ، فذلك فرض محال ، ويجوز استوائهما للمحال .

وقالت المعتزلة : لا يكون اذ لا يوجب الاعتماد اللازم ، فانه يقتضى الحركة النازلة ، ولا المحتلب ، فانه يقتضى الصاعد ، ولا موكداً للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على أصله : لانلم أنه لا موكداً غيره بل هو الحركة ، فالحركة الصاعدة توجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين ، وقد مر في الاعتماد المرصد الخامس في الاضافة . وفيه مقاصد

المقصد الأول : الآية هي المعقولة بالقياس الى الغير ، ولأحقية لها اذ ذلك ، وهى الاضافة التى تمد من المقولات ، وتسمى مضافاً حقيقياً ، ويقال لها ان الأب المعروضة لهذا المعارض أضافة ، وكذا للمعروض مع المعارض ، وهذان يسميان مضافاً مشهوراً

تلييه : قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير ، لا يراد به أنه يلزم

من تعقله تعقل الغير، فان الموازن البينة كذلك ، بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير ، فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير ، وهذا يتناول المضاف الحقيقي ، والتقسم الثاني من المشهورى ، أعنى المركب ، فلو أردنا تخصيصه بالحقيقى ، قلنا : لا مفهوم له ألا معقولا بالقياس الى الغير

المقصد الثانى : للمضاف خواص

الاولى : التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الدهن والخارج ، فكلا وجد أحدهما فى الدهن أو فى الخارج وجد الآخر فيه ، وكلا عدم عدم ، فان قيل : فما قولك فى المتقدم والمتأخر ؟ قلنا : لا وجود للحقيقى منهما إلا فى الدهن ، وهما معافيه ، وأما معروضاهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والآب والابن
الثانية : وجوب التكافؤ فى النسبة ؛ ويمبر عنه بالانكاس ، وهو أن يحكم بإضافة كل الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه ، فكما أن الآب أبو الابن فالابن ابن الآب ، وانما اعتبرنا الحيثية لأنه لم يجب الانكاس ؛ فانك اذا قلت هذا أب لاسمان ، لم يلزم أن هذا انسان لآب ، وقد تصعب رماية قاعدة الانكاس سيما اذا لم يكن له من الجانب الآخر اسم كالجناح ، فاعتبره من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح

المقصد الثالث : الاضافة لا تمتثل بوجودها ، فيكون تحصلها تبعا لتحصل لحوقها للغير ، ويفهم ذلك تارة بأن يؤخذ الملحق والاضافة معا ، وليس ذلك هو المثولة ، وتارة بأن تؤخذ الاضافة مقرونا بها الحقوق الخاص كفى واحد مقيد ، وهذا تنوع الاضافة وتحصلها ، فالمشابهة وهو الاتحاد فى الكيف غير الكيف ، فاذا اعتبرنا الاتحاد من حيث أنه فى الكيف كان نوعا من الاضافة ، ثم الاضافة اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الآخر محصلة ، ويلزمه أنها اذا كانت فى طرف مطلقة فى الآخر مطلقة ، فالنصف فى مقابلة الضعف ، وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف ، هذا اذا حصلنا نفس الاضافة ، وأما اذا

حصلنا موضوعها لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له ، فتحصيل الرأس حتى يصير
هذا الرأس لا يوجب تعيين من له الرأس

المقصد الرابع : تلحق الاضافة تسميات :

الاول : إما أن تتوافق من الطرفين كالجوار ، وإما أن تتخالف كالابن
والاب ؛ والمتخالف إما محدود كالضعف والنصف ، وألا فالأقل والأكثر
الثاني : أنه قد تكون لصفة في كل واحد من المضافين كالمشقة فإنه لا يدرك
الماشق وجمال الماشوق ، أو لصفة في أحدهما كالعالمية فإنها لصفة في العالم وهو
العلم دون المعلوم ، وألا فللمعدي بكونه معلوما صفة ، وقد لا تكون لصفة أصلا
كاليمين واليسار

الثالث : قال ابن سينا : تكاد الاضافة تنحصر في أقسام في المعادلة كالتأليب
والتقاهر والمانع ، وفي الفعل والاتصال كالقطع والكسر ، وفي المحاكاة كالعلم والمجهز ،
وفي الاتحاد كالمجاورة والمشاركة

الرابع : الاضافة قد تعرض للمقولات كلها ، فالجوه : كالأبوالابن ، والكلم :
كالصغير والكبير والتقليل والكثير ، والكيف : كالأحمر والأبيض ، والمضاف : كالقرب
والابعد ، والابن : كالأعلى والأسفل ، ومتى : كالأقدم واللاحق ، والوضع : كالأشد
أخف ، وانتصابا ، والملك . كالأكرم والأعزى ، والفعل : كالأقطع ، والاتصال
كالأشد تمسنا

الخامس : قد يكون لها من الطرفين اسم ، أو من أحدهما ، أو لا
السادس : قد يوضع لها ولموضوعها اسم ، فيدل عليها بالتضمن
المقصد الخامس : ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر .

قال الحكماء : التقدم على خمسة أوجه

الاول : بالعلية كتقدم المضي على الضوء ، وحركة الأصبع على حركة
الخطام ، فان العقل يحكم بأنه تحرك الأصبع فتتحرك الخطام ، ولا عكس ، وليس ذلك

بإزمان، والا لزم التداخل ، ولا بالذات، فإن حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم، بل لأن وجودها أتم في نفسه فأوجب وجودها

الثاني : التقدم بالذات ، كتقدم الواحد على الاثنين ، فإنه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ، ولا يتم له ذات ألا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجوداً أم لا ، بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته، بخلاف الاول الثالث : التقدم بإزمان ، كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فإنه ليس لذات موسى وللشيء من عوارضه الا الزمان، فضاء ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان وجد فيه عيسى، ومغايرته للأولين بينة

الرابع : التقدم بالشرف ، كما لا ينبغي بكر على عمر رضى الله عنهما الخامس : التقدم بالرتبة ، بأن يكون أقرب الى مبدأ معين ، والترتيب إما عقلي كما في الاجناس، أو وضعي كما في صفوف المسجد ، ويختلف ذلك بما تجعله مبدأً، فقد تبتدىء من المحراب، وقد تبتدىء من الباب

وقال المتكلمون: ههنا نوع آخر من التقدم ، كالأجزاء الزمان بعضها على بعض، فإنه ليس تقدماً بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران ، ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ولا بإزمان والا لزم التسلسل ، وقد أبطنا ذلك. وقد يجاب عنه: بأن ذلك هو التقدم بإزمان ، وأنه لا يعرض الا للزمان ، فإذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدماً بالعرض كما أن القسمة تعرض لكم فإذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم ، وذلك لا يوجب لكم كما آخر ، فكذلك ههنا إذا قلنا لغير الزمان أنه متقدم، أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان ، وهذا مبنى لأبحاث كثيرة بين الطائفتين فتأمل فيه .

وربما تكلف الحكماء للحصر وجها فقالوا : التقدم أما أن يكون حقيقياً أو اعتبارياً ، والاول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم من غير عكس ، فالتوقف أما بحسب الذات، وأما بحسب الوجود مع اشتراطه بالعدم

الطارء عليه، أم لا؟ والثاني : لابد من مبدأ تعتبر اليه النسبة ، وذلك إما كمال أم لا قبيهان :

الأول : الماضي مقدم على المستقبل عند الجمهور نظرا إلى ذاتهما ، ومنهم من عكس الامر نظرا إلى عارضيهما ، فان كل زمان يكون أولا مستقبلا ، ثم يصير حالا ، ثم يصير ماضيا ، فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا

الثاني : جميع أنواع التقدم مشترك في معنى واحد ، وهو أن للتقدم أمرا زائدا ليس للتأخر ، ففي الدائى : كونه مقوما ، وفي العلى : كونه موجدا ، وفي الزمانى : كونه مضى له زمان أكثر لم يمض للتأخر ، وفي الشرعى : زيادة كمال وفي الرتبى : وصول اليه من المبدأ أولا

الموقف الرابع

في الجواهر . وفيه مقدمة ومراسد

المقدمة

أما تعريفه: فقد علمته من التقسيم، ومن تعريف العرض، فلا نعيده. وأما تقسيمه: فقال الحكماء . الجوهر أن كان حالا فصورة، وإن كان محلا لها فهو لى، وإن كان مركبا منها جسم، وإلا فأن كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس، وإلا فعقل، وهذا بناء على تقي الجوهر الفرد، وإنما يتم بعد أن يبين أن الحال في الغير قد يكون جوهرًا، وأن غير الجسم لا يتركب من جزأين أحدهما حال في الآخر، ولم يثبت شيء منهما، ولو أردنا أن نأبرده على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال: قلنا . الجوهر إما له الأبعاد الثلاثة لجسم، أو لا، فاما جزؤه فأن كان به باقمل فصورة وإلا فادة، وإن لم يكن جزءاً فأن كان متمصفا فيه فنفس، وإلا فعقل .

وقال المتكلمون: لا جوهر إلا المنحيز كما مر، فأما أن يقبل القسمة وهو الجسم، أو لا يقبلها وهو الجوهر الفرد .
قليبيهان .

الاول: الجسم عند الجمهور مجموع الجزأين، وعند القاضى كل واحد من الجزأين لأنه الذى قام به التأليف . والتأليف عرض لا يقوم بجزأين على أصول أصحابنا لا ممتناع قيام الواحد بالكثير، وليس ذلك بنزاع قطي، بل في أنه هل يوجد نعة أمر غير الأجزاء هو الاتصال والتأليف كما يثبتته المعترضة؟

الثاني: الجوهر الفرد لا شكل له لأنه هيئة أحاطة حد واحد وهو الكرة، أو حدود وهو المضلع، ولا يتصور ذلك إلا قيا له جزء، فأن الحد هو النهاية ولا تمقل ألا بالنسبة إلى ذى نهاية . ثم قال القاضى: ولا يشبه شيئا من الأشكال لأن المشاكلة الاتحاد في الشكل، فما لا شكل له كيف يشاكل غيره؟ وأما غيره فلمهم اختلاف فيها يشبهه من الكرة؛ إذ لا يختلف جوانبه، والمربع؛ إذ يتركب

منه الجسم بلا خلو الترج ، والمثلث ؛ لأنه أبسط الأشكال المضامة .

قال الآمدي واتفق الكل على أن له خطا من المساحة ، فله نهاية قطعا .
وفيه نظر : لآنا لانسلم أن له نهاية ، وإن سلم فلا يلزم من كونه ذا نهاية
أن تحيط به النهاية وإلا انقضى محيط ومحاط فانقسم ، وأما قولهم له حظ
من المساحة فلعلهم أرادوا به أن له حجاما ، وإلا فهو القول بانقسامه وما لا فعلا .

المرصد الأول في الجسم . وفيه فصول

الفصل الأول : في حقيقته وأجزائه . وفيه مقاصد .

المقصد الأول : في حده ، ويطلق عند الحكماء بالاشتراك على معنيين

أحدهما . يسمى جسمًا طبيعيًا ؛ لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي ، منسوبا إلى الطبيعة
التي هي مبدأ الآثار ، وعرف بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة
على زوايا قائمه ، وأما قلنا : يمكن إذ لا يجب أن يوجد فيه ابعاد بالفعل ، أما
الخط . فلا وجود له سوا في الكرة ، وأما السطح . وأن كان لازما لوجوده لوجوب
التناهي فليس لازما لماهيته ، إذ يمكن فرض جسم غير متناه ولا يكون ذلك مخرجا
له عن حقيقة الجسمية ، ولا تصورا لجسم لا جسم . ومعنى الزاوية القائمة . أنه إذا
قام خط على خط عمودا عليه لأميل له إلى أحد الطرفين أصلا حتى حدثت من جنبتيه
زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة | قائمة وإذا كان مائلا
إلى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة ، والأخرى كبرى
وتسمى المنفرجة هكذا حده / . فنخرجه وتصوير فرض الأبعاد أن يفرض فيه
بعدا ما كيف اتفق وهو الطول ، ثم بعدا آخر في أي جهة شئنا مقاطعا له بقائمة
وهو العرض ، ثم بعدا ثالثا مقاطعا لها ، وهذا متعين لا يتصور غير واحد وهو
العمق ، وهذا التقييد لم يذكر لتمييز الجسم بل لتحقيق ماهيته ، فأن الجواهر
القابل للأبعاد الثلاثة لا يكون ألا كذلك ، والقي يقبل أبعادا لا على هذا الوجه

إنما هو المصطح، والجوهر لا يتناوله ، وههنا شكوك : فعل مطلق التعريف سكان
الأول : الحد صادق على المهيولى ، قلنا : هى تقبل الجسمية والجسمية
تقبل الأبعاد .

الثانى : يصدق على الوم التخيلية جمعا تعليميا ، قلنا : المراد قبوله فى
الوجود الخارجى ، وعلى كونه حدا سكان .

الأول : لم تثبت جنسية الجوهر كما عرفته فى المقولات ، وربما يقال : ليس
جمعا وألا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية ، لامتناع تقوم الجوهر بالمرض
ولم التحصل فى القصول كما مر فى الوجود ، وربما قيل : الجوهر هو الموجود
لا فى موضوع ، فقه قيدان : الوجود وأنه عارض للموجودات ، بل من المقولات
الثانية ، وكونه لا فى موضوع ، وأنه عدم لا يصلح جزأ للموجودات الخارجية ،
وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لحد .

الثانى : مفهوم القابل للأبعاد أمر عدى ، وألا فعرض قائم بالذات فتكون
قابلة له ، وينقل الكلام الى قابليتها له ويتحمل ، لا يقل : الممتنع هو التحمل
فى المؤثرات وهذا تحمل فى الآثار ، لأنك قد علمت أن هذا النوع من التحمل
باطل عند الحكماء والمتكلمين . وقد يحاب عنه بأن القابلية نسبية وهو غير
ما صدق عليه أنه قابل الذى هو ذات ، وهذا هو الجزء للجسم . والآن أو أن
تتذكر لما قد علمناكه من كيفية تركيب الجلس والفصل وأنه لا تمايز بينهما الا
فى القهن ، وأن الجنس أمر مبهم ويتحصل بالفصل ، وتصور الفصل هو تحصيل
صورة الميهيم نوعا ، والفصل ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر ، فيكون الفصل فصل
ولا هو نفس المهوم الذى هو العرض ، لكن خصوصية الأمر الذى هو قابل .
وثانيهما : يسمى جسما تعليميا ، إذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية . أى الرياضية .
منسوبة الى التعليم ، فإنهم كانوا يبتدون بها فى تعاليمهم لأنها أسهل ودلائلها
أيضا بقبليية ، تعبد النفس ملكة أن لا تقع دونه ، وعرفوه بأنه : كم قابل للأبعاد

الثلاثة المتقاطعة على الروايات القائمة ، والتقدير الأخير ههنا للتمييز . ولو أردنا أن نجعلهما في رسم واحد قلنا : هو القابل من غير ذكر الجوهر والسكن ، فهذا عند الحكماء . وأما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه ، وقالت المعتزلة : هو الطويل العريض العميق .

قال الحكماء : هذا الحد فاسد ؛ لأن الجسم ليس جسمًا بما فيه من الأبعاد بالتحل لما مر ، وأيضا : فإذا أخذنا شحنة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ، ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها أصبعين مثلا ، فقد زال عنها ما كان فيها من الأبعاد ، وجميعيتها باقية . وهذا بناء منهم على اثبات الكمية ، وأما على الجزء فلم يحدث ولم يزل شيء ، بل انتقلت الأجزاء من طول إلى عرض ، أو تقول : المراد أنه يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وصح ، كما يقال الجسم هو المنقسم ، والمراد قبوله للقسمة . ثم اختلفت المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم .

فقال النظام : لا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية وسيأتي .

وقال الجبائي : من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزآن فيحصل الطول ، وجزآن على جنبيه فيحصل العرض ، وأربعة فوقها فيحصل العمق .

وقال العلاف : من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة

والحق أنه يمكن من أربعة أجزاء ، بأن يوضع جزآن ، وبجنب أحدهما جزء ، وفوقه آخر ، وعلى جميع التقادير فالركب من جزأين أو ثلاثة ليس جوهرًا فردًا ولا جماعًا عندم . جوزوا التأليف منها أم لا ، والنزاع لفظي ، فنعدوه إلى ما يجيئ وما هو كقول الصاحبة هو القائم بنفسه ، وبعض الكرامية هو الموجود ، وهشام هو الشيء ، باطل لأن هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة فإنه يقال زيد أجسم من عمرو أي أكبر ضخامة ، وانسباط أبعاد ، وتأليف أجزاء

المقصد الثاني : ليس الجسم بمجموع أعراض مجتمعة ؛ خلافا للنظام والنجار من المعتزلة لما علمت أن العرض لا يقوم بذاته بالغا ما بلغ ، فلا بد من انتهائه إلى جوهر يقوم به . وبالجلة : فيبطلانه ضروري ، احتجا بوجهين

الأول : ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة ، والاجسام مختلفة
فليست عبارة عن جواهر . قلنا : بل الجواهر مختلفة بذواتها ، ولذلك قلنا :
ان الأعراض لا تبقى والجواهر باقية لما سيأتي

واعلم أنه لا يحصى لمن اعترف بتجانس الجواهر عن جعل الأعراض داخلة
في حقيقة الجسم فيكون الجسم حيثئذ جوهرًا مع جملة من الأعراض .
الثاني : أنه اذا وجد الجسم وجد الأعراض ، واذا انتفى انتفت ، وبالعكس .
قلنا : التلازم لا يفيد الوحدة

المقصد الثالث : الجسم البسيط يقبل القسمة . فاما أن الأجزاء توجد
بالفعل أولا ، وأما أن فاما متناهية أو غير متناهية ، فلاحتمالات أربعة
الأول : الأجزاء بالفعل ومتناهية ، وهو مذهب المتكلمين ، وهو القول
بتركيبه من الأجزاء التي لا تتجزأ ؛ إذ لو كانت الأجزاء متجزئة لم تكن الانقسامات
الممكنة كلها حاصلة بالفعل . وحاصله : أن قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل
بالفعل ، يلزمه كل ما ليس بحاصل بالفعل فليس يمكن

الثاني : الأجزاء بالفعل وغير متناهية ، وهو قول النظام
الثالث . الأجزاء بالقوة ومتناهية . وينسب إلى محمد الشهرستاني صاحب
كتاب الملل والنحل

الرابع : بالقوة وغير متناهية . وهو مذهب الحكماء
المقصد الرابع : في حجة المتكلمين وهي نوطان
النوع الأول : أن نبيين أولاً أن كل منقسم له أجزاء بالفعل ؛ ثم نبين أنها متناهية
أما الأول فلو جوه

الأول : القابل للقسمة لو كان واحدا لم انقسم الوحدة ، والثاني باطل ،
فالشرطية : لأنه يلزم قيام الوحدة بما يقبل القسمة ، وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال فيه ، ضرورة أن الحال في أحد الجزأين غير الحال في الآخر ،

والاستثنائية بينة، إذ لا معنى للوحدة إلا كونها لا تنقسم

الثاني : لو كان القابل للاتقسام واحداً كان التفريق أعداً له ، والثالث باطل .
أما الملازمة : فلأن التفريق حيث أخذ أبعاداً لهوية واحداً لهويتين ، فإن من
الحال أن الشيء المعين يكون تارة هوية وتارة هويتين . وأما بطلان اللازم .
فلأنه يوجب أن يكون شق البعوض بأبرته للبحر المحيط إعداءاً لذلك البحر
وإيجاد البحرين الآخرين ، وبديهية العقل تنفيه

الثالث : أن مقاطع الأجزاء متبايزة بالقول ، فإن مقطع النصف غير مقطع
الثلث ضرورية ، وكذا الربع والخمس بالغاً ما بلغ ، وذلك يوجب التمايز بالقول
وأما الثاني فلو جوه .

الأول : لو كانت المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لامتنع قطعها في
زمان متناه ، ولم يلحق المريم البطيء ، وبطلان اللازم دليل بطلان المزوم ،
الثاني : أنه محصور بين الطرفين ، وانحصار ما يقتضيه بين الحاصرين محال
الثالث . أن التأليف لا بد أن يفيد زيادة حجم ، والا لكان حجم الاثنين
كحجم الواحد ، وكذا الثلاثة والأربعة إلى غير النهاية ، فلا يحصل من تأليف
الأجزاء حجم ، والمفروض خلافه ، وإذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل
التأليف من أجزاء متناهية في جميع الجهات ، فيحصل حجم في الجهات وهو
الجسم ، فليس كل جسم مركباً من أجزاء لا تنهاه . ثم نقول : وهذا الجسم
له حجم متناه وأجزاء متناهية ، والجسم الذي فيه البحث ما له حجم متناه وأجزاء
غير متناهية ، ولا شك أن بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم ، فتكون نسبة
الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء ، لكن نسبة الحجم إلى الحجم
نسبة متناه إلى متناه ، ونسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه ،
فتكون نسبة المتناه إلى المتناه كنسبة المتناه إلى غير المتناه . هذا خلف
النوع الثاني : أن نبين تركيب الجسم منها ابتداء ، وهو وجوه

الأول : النقطة موجودة ؛ اذ بها تماس الخطوط ، والخطوط بها تماس السطوح ، والسطوح بها تماس الاجسام ، وتماس الموجودين بالمعدوم ضرورى البطلان . وأيضا : فأنها طرف للخط ، وهو للسطح ، وهو للجسم ، وطرف الموجود موجود . ثم انها لا تنقسم . قلنا : فى الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرافه المطلوب ، وإلا لكان له محل لا ينقسم ، وإلا انقسم الحال فيه لما مر مرارا ، ولا يتسلسل ، بل ينتهى إلى جوهر كذلك ، وهو الجزء الذى لا يتجزأ

الثانى : الحركة موجودة ، وأنها تنقسم إلى حاضرة ، وماضية ، ومستقبلية ، فنقول : ان الحاضرة منها موجودة ، وإلا لم يوجد الماضى والمستقبل ؛ لأن الماضى ما كان حاضرا ، والمستقبل ماسيحهضر ، وأنها لا تنقسم ، وإلا لكان بعض أجزائها قبل وبعضها بعد ، لأنها غير قار الذات ضرورة ، فلا يكون كلها حاضرا . هذا خلف . وكذا جميع أجزائها ؛ إذ ما من جزء إلا وكان حاضرا حينما ثابت أن الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، فكذا المسافة لانطباقها عليها . أو نقول : لانه لو انقسمت المسافة لا تقسمت الحركة عليها ، فان الحركة الى نصفها نصف الحركة اليها

الثالث : يرهن اقليدس على وجود زاوية هى أصغر الزوايا ، وهى ما نحصل من مماسة خط مستقيم ، لا تنقسم ولا تتصور إلا بأثبتات الجزء .

الرابع : تقرر كرة تماس سطحها مستويا ، لا مكان الكرة والسطح وتماسهما ضرورة ، فإبى به المماس لا ينقسم ، وإلا فاما فى جهة فهو خط ، أو أكثر فهو سطح ، ولا نطباقه على السطح المستوى فهو مستوى ، فلا تكون الكرة كرة . هذا خلف . ثم تقرر تدحرجها على السطح بحيث تماسه بجميع أجزائها فتكون جميع الأجزاء غير منقسمة ، وهو المطلوب .

الخامس : تقرر خطا قائما على خط ويمر عليه ، فإنه تماس فى مروده جميع

أجزاء ذلك ، والمهاسة إنما تكون بنقطة ، فأخطأ المروء عليه مركب من قطع ،
والصلح من خطوط ، والجسم من سطوح ، وهو المطلوب .

المادس : لولا انتهاء الأجسام الى أجزاء لا تتجزأ لكان الاتصاف في
السماء والخرقة ذاهبا الى غير النهاية ، فتكون اجزأها الممكنة سواء ، وهو بهت
الصابع : لولا الجزء لكان يمكن أن تقسم الخرقة الى صفائح غير متناهية ،

فتقسم وجه الأرض وتفضل عليها بما لا يتناهى ، وإنه ضرورى البطلان ،
وتقتض ذلك ، وإن كان يمكن الجواب عنه جدلا ، ففيه للعنف إقناع .

المقصد الخامس : حجة الحكاء على أن الجسم واحد متصل قابل للقسمة إلى

غير النهاية ، لأنه مركب من أجزاء لا تتجزى ، أنواع

النوع الأول . ما يتعلق بالمحاذاة ، وذلك وجهان .

الأول : كل متعيز يمينه غير يماره ضرورة .

الثاني : أنا إذا ركبنا صفحة من أجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فإن
الوجه المضى ، أى الذى الى الشمس غير المظلم ، أى الذى إلينا ، وهذا أيضا ضرورى

النوع الثانى : ما يتعلق بالمهاسة ، وهو وجهان .

الأول : لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزى فليست لا تتجزى ، وهذا خلف

بيانه : أن الواقع فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن الناس ، فإيه يماس

أحد الطرفين غير ما يماس الآخر ، فينقسم لا يقال : لانقسم ذلك لجواز

التداخل ، لأننا نقول : بطلانه ضرورى ، وإن سلم جدلا فيكون حيزها

واحدا ، وكذا إذا انضم إليهما رابع وخامس بالغا ما بلغ ، فلا يكون ثمة ترتيب

ولا وسط ولا طرف ، ولا يحصل من تأليفها حجم ، وذلك خلاف المفروض ،

ومع هذا فالمداخلة بعد المهاسة ، فلا شك أن الملاقى عند المهاسة غير الملاقى

عند المداخلة التامة ، فيلزم اتصاف .

الثاني : لو جاز جزء على ملتي اثنين لم يكن لا يتجزى ، والمزوم حق

فلازم حق، والزم بين ، فإنه يكون محاسماً لها لا بالسلكية ، ولا معنى للاعتماد
ألا ذلك ، وأما حقية الزوم فلو جوه .

الأول : لاشك أنه يتحرك من جزء الى آخر ، فمتصافه بالحركة إما عند كونه
بتمامه في الجزء الأول ، أو الثاني ، أو على الملتقى ، والأولان باطلان ، لأنه إما
قبل الحركة ، أو بعد الفراغ منها ، وفي الثالث المطلوب .

الثاني : نفرض خطأ من أجزاء شمع كسمة ، ونفرض فوق أحد طرفيه
جزءاً ، وتحت الآخر جزءاً ، ثم نحركا على السوية ، فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا
وذلك على المنتصف ، إذ فرضنا الحركتين سواء ، وهو ملحق الثالث والرابع

الثالث : نفرض خطأ من أجزاء وتر ، ونفرض ذينك الجزأين كليهما
من فوق كلا من طرف ثم يتحركان سواء فيلتقيان في الوسط وهو الجزء الثالث
فيكون هو على ملتقاهما ، وربما يمنع هذا بأنهما يقعان قبل الثالث ، إذ شرط
انتقالهما فراغ ما يصح الجزأين

النوع الثالث : ما يتعلق بالسرعة والبطء . وحاصله : أحد الأمرين لازم ، إما
انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء ، وإما تجزى الأجزاء ، والأول منتف
فثبت الثاني . بيان لزوم أحد الأمرين من طريقين

أحدهما : أنه إذا قطع السريع جزءاً فالبطيء لا يقف لما بينا أن البطء ليس
لتخلل السكناات ، فهو إذاً يتحرك ؛ فاما أن يتحرك جزءاً أيضاً فالسريع كالبطيء
وهو الأول ، أو أقل من جزء فيتجزى وهو الثاني

وثانيهما : ان نبين أن ثمة حركة مربعة وبطيئة متلازمتين ، فيستغنى
عن الاستمانة بأن البطء ليس لتخلل السكناات ، بل يكون ذلك دليلاً على ذلك
مستأنفاً ، فمنعنا ما قطع السريعة جزءاً إن قطعت البطيئة منها لم تساوى السريعة
والبطيئة ، أو أقل لم التجزى وذلك في صور

الأولى : الدائرة العلوية من الرحي مع الدائرة التقطية . منها ، أدلو تحركت

الطوفية ووقت القطعية ثم التفكك واتصاف الرحي الى ادوار بحسب اجزائها ، ولو كانت من حديد او ماهو أشد منه ، ثم اتصافها عند الوقوف بحيث لا يمكن أن يتفكك منها جزء بأبلغ السحى ، وذلك وإن كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كمائر العاديات ؛ ومعلوم ان الله تعالى لم يخلق في الرحي كل هذه المجائب ليثبت مذهبه ١

الثانية : فرجار له شعب ثلاث ، فتثبت واحدة وتدور اثنتان حتى يرصما دائرتين ، الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة يتمايز ، وهما متلازمتان ضرورة والاهتكاك ههنا مع عدم التناثر أبعد .

الثالثة : من وضع عقبه على الأرض ويدور على عقبه فإنه يرسم دائرتين ، أحدهما بعقبه والأخرى بأطرافه ، وإن شئت فافرضه ماداً باعه ؛ فرأس أصبعه يرسم دائرة أكبر بكثير ، ونحن نعلم بالضرورة أنه لا ينقطع جزءاً جزءاً ، وإن شئت فافرضه في التلك في كوكبين ، يدور أحدهما قريب القطب والآخر على المنطقة

الرابعة : الشمس مع ظل الخليفة المفروزة حذاءها ، فأن الظل يقطع من الصباح إلى الظهر قدراً من الأرض محدوداً ، والشمس تقطع ربع فللكها من غير وقوف الظل ، لأن الشعاع انما يقع بخط مستقيم ووقوف الظل يبطل الاستقامة

الخامسة : دلوعى رأس جبل مشدود طرفه الآخر في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الجبل ويعد به ، فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معا ، فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف ضرورة السادسة : جزء يتحرك جزءاً على متحرك جزءاً آخر ، ولنفرض

١ - ح خطأ ، ونفرض ه خطأ على ا و ز جزءاً على و فإذا تحرك و من ا إلى ب فقد تحرك ه بتلك الحركة من ب الى ح وفرضنا تحرك ز من و

وكان مقابلاً لـ h الى h وهو الآن مقابل لـ h فقد تحرك z جزأين حين تحرك y جزءاً ، حين تحرك z جزءاً يكون y تحرك أقل من جزء وفيه المراد .

النوع الرابع : ما يتعلق بالاشكال الهندسية، وهو وجوه

الأول : أنا افترض مربعا من أربعة خطوط ، كل خط من أربعة أجزاء ، فذلك ستة عشر جزءاً ، فيكون كل ضلع من المربع أربعة أجزاء ، والقطر أيضا أربعة أجزاء ، فالقطر كالضلع وأنه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية ، لا يقال : لم لا يجوز أن يكون القطر أطول وبينها خلاه ؟ لا أنا نقول : الخلاء الذي بين كل جزأين أن وسم جزءاً كان القطر مثل الضلعين لأن سبعة أجزاء ، وأن كان أقل ثم الاقسام

الثاني : مثلث قائم الزاوية ، كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة أجزاء فنقول : قام البرهان على أن مربع وتره كمجموع مربعي الضلعين ، ولكن مربع كل ضلع مائة ، فمجموعهما مائتان ، فالوتر جذر مائتين ، وأنه فوق أربعة عشر وأقل من خمسة عشر ، فيلزم اقسام الجزء حينئذ

الثالث : هذا المثلث إذا طبقنا رأس وتره على ضلع ، ومددنا رجله من الطرف الآخر . فلا شك أنه كلما ينحط من هذا الضلع شيء يخرج من ذلك الضلع شيء ، فإن كان مثله ثم أن يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع والفاضل عليه وهو مثل الآخر ، فيكون كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان ، وهذا يليق بالنوع الثالث من وجه

الرابع : بينا وجود الدائرة ، فإذا فرضنا دائرة ، فلو كان محيطها من أجزاء لا تنتجى ، فإن كان ظاهر الاجزاء أكبر من باطنها اتقسم الجزء ، وإلا فيبين كل جزأين إما خلاه ، فإن كان بقدر ما يمس جزءاً كان ظاهرها ضعف باطنها والحس يكذبه ، وإن كان ذلك الخلاء أقل ثم الاقسام ، وأما لا خلاه فيكون باطنها كظواهرها وهو كظاهر أخرى محاطة بها وظاهر المحاطة أيضا كباطنها وهي كثلاثة ورابعة بالغة ما بلغت ، فتكون أجزاء ملوقة الرحي مثلاً كالقطبية وبطلانه لا يخفى .

الخامس . برهن أقليدس أن الزاوية المستقيمة الخططين تنقسم إلى غير النهاية ،
وأنه ينفي الجزء

السادس : برهن على أن كل خط قابل للتتصيف ، فأذا فرض من أجزائه وتر
لزم تجزئ الوسطاني

المقصد السادس : في تحرير مذهب الحكماء قالوا : لما تقرر أن الجسم لا ينفصل
إلى أجزاء لا تتجزئ فقط ، فقد ثبت أنه متصل واحد في الحقيقة ، كما هو عند
الحس ، وقابل للقسمة إلى غير النهاية ؛ إما بالملك ، وإما باختلاف عرضين قارين
كالسواد والبياض ، أو غير قارين كالمستقيمين ومحاذاة . نعم قد يمنع عن الاتصالية
مانع ، كصورة نوعية ، أو صلابة ، أو فقد آلة ، أو صغر . وأما القرضية فلا
تقف أبدا

المقصد السابع : في دليلهم على اثبات المهيولى والصورة . قالوا : فالجسم
متصل وهو قابل للاتصال ، فثم اتصال نسميه الصورة الجسمية ، وندهي أنه
ليس تمام حقيقة الجسم ؛ بل نعمة أمر آخر يقوم به الاتصال . فان ثم أمرا قابلا
للاتصال تارة والاتصال أخرى ، والقابل لها ليس نفس الاتصال ، ضرورة أن
المنابت للشئيين غير كل واحد من المتزايلين ، أو نقول : قابل الاتصال باقى مع
الاتصال ، والاتصال لا يبقى مع الانفصال ، فهو غيره ، فهذا الأمر هو الذى
نسميه بالمهيولى

وتلخيصه : أنهم كما أثبتوا بتوارد المقادير مع بقاء صورة اتصالية قابلة للكتبات
كون الكم غير الاتصال ، أثبتوا بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على أمر باق
بالضرورة كون الاتصال غير ما يقبله ، وصحوا الاتصال بصورة ، والقابل له مادة ،
وربما يقال فى المعارضة : المهيولى اذا كانت واحدة كانت متصلة ، واذا
كانت كثيرة كانت متفصلة ، فهى قابلة للاتصال والاتصال ، فلو اقتضى قبولها

البيات هيولى، ثم أن يكون الهيولى هيولى، ويلزم التحلل، وهو مندفع بما ذكرنا من التلخيص، فانا أثبتنا كون الاتصال غير القابل؛ فلا يلزم الهيولى هيولى، إلا باثبات أمرين: أحدهما أن لها اتصالا مغايرا لهذا، والثاني أنه يزول عنها ويعود إليها، وذلك مما لا سبيل إليه، فإن وحدتها وكثرتها، بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة، والا فهي لا واحدة ولا كثيرة، ولا متصلة ولا منفصلة، إنما هي استمداد محض لأفعل لها إلا بالصورة

واعلم ان هذا البرهان لا يتم إلا بإبطال قول من يقول: مبادئ الاجسام أجزاء متجزئة في الزمان، غير قابلة للتجزئة بالفعل، واتصال الجسم: عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء، واقصاه عن اقترانها، وكل جزء منها متصل بالحقيقة، وغير قابل للاتصال، والجسم الذى يقبل الانفصال غير متصل بالحقيقة، فليس ثمة أمر قابل للاتصال والاتصال.

وابطله ابن سينا بما حاصله: ان كل جزء منها تحدث فيه القسمة الوهمية أثنائية، تكون طباع كل منهما طباع الآخر الخارج الموافق لها في الماهية، فيجوز على المتصلين ما يجوز على المنفصلين من الاتصال، وعلى المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال؛ اللهم الا مانع، وذلك المانع لا يكون لازما للماهية، والا انحصر نوعه في شخصه فيمكن مفارقتها، وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والاتصال، ويحصل المطلوب، ومبناه كون الأجزاء متوافقة في الماهية، وهو ممنوع ثم نقول: قد يكون شخص أحدهما مانعا، أو الآخر شرطاً له، وربما يقال: الاتصال الوحدة، والاتصال الكثرة، وبما عارضان للجسم، فمليكم بيان كون الاتصال جزءاً من الجسم، فانا من وراء المنع، وهذا فيه التزام لثبوت أمر غير الاتصال قابل له، وبصير النزاع في كون الجسم ذلك القابل، أو مع هذا الاتصال، ولا شك أن الصورة الاتصالية أول ما يدرك من جوهرية الجسم، ولذى يحتاج الى الاثبات هو المادة، فيصير النزاع لثقلها.

وهنا سؤال يستعصمه بعض وهو : أن الاتصال اذا كان جزءاً للجسم ، فيزواله تعدم هوية الجسم ، فلا يكون الجسم قابلاً له ، واذا كان الجسم يبقى مع زواله فليس هو جزءاً للجسم . وظن أن ذلك مغالطة ، وقعت من الاشتراك العقلي ، فان الاتصال يقال للصورة التي بها قبول الامتدادات الثلاث ، وهو أمر لا يزول من الجسم ، ولنفس الامتدادات ، وهو كم ، وليس جزءاً للجسم ؛ بل عارضاً له .

وجوابه : أن قولنا : الجسم قابل للاتصال ، ليس معناه أن شخصاً من الجسم باقياً ، يتوارد عليه اتصال تارة ، واتصالاً أخرى ، وكيف يكون الواحد بالشخص واحداً تارة واثنين أخرى ؟ بل مرادنا أن ثمة أمراً يستحفظ الماهية الجسمية ، معلوم البقاء في الاحوال ، وتتوارد عليه الهويات ، فذلك المستحفظ هو التقابل بالحقيقة ، ومغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والاتصال ، فاننا نعلم بالضرورة أن الماء الذي في الجرة اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية حتى صار شخص واحد أشخاصاً متعددة ، وثمة أمر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال ، وتارة لاتصالات متعددة ، وليس نسبة هذه الاشخاص الى ذلك الشخص كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ، ولو كان زوال الهوية لا يزوال جزء - وبما جزء ؛ بل بانتفاء الاجزاء بالمرة ، لما كان كذلك

تنبيه : وربما قالوا : الجسم له قوة وفعل ، والبسيط لا يكون كذلك ؛ وربما استعانوا بالتخلخل والتكاثف ، والكون والتصاد . والمعتمد في نفي الهويولى أنها : إما لها حصول في الحيز أولاً ، فان كان : فلما على سبيل الاستقلال للجسم ، أولاً ، فالهويولى صفة حالة في الجسمية ، وإلا فلا تختص الجسمية بها ؛ لأنه أمر محمول محض ، وقد يقال : لو كان الجسم مركباً من جزأين ثم من تعقله تعقلهما ، واللازم باطل . والجواب متم تعقل حقيقته

المقصد الثامن : في تفريمات لهم على الهويولى

أحدها : إثبات الهيولى لكل جسم ؛ إذ تلك الحجة لا تثبتها إلا لما يقبل الاتصال والاتصال بالتمثل ، ولعل بعض الأجسام لا يقبلهما كالتلكيات . فقال ابن سينا : طبيعة الاتصال للجميع واحدة ، فإذا ثبت احتياجه إلى المادة امتنع قيامه بنفسه ، والا كان في حد ذاته غنيا عن المحل ، والغنى عن المحل لا يحمل فيه ، وبالحجة : فالحقيقة الواحدة لا تختلف لوازمها ؛ فتكون قائمة بذاتها تارة ، وبالغير أخرى ، كما لا تكون جوهر مرة ، وعرضا أخرى . والجواب : من اتحاد الاتصال الجسمي ، وذلك مما لا سبيل إلى إثباته ، وإن سلم : فقد لا يكون الشيء محتاجا لذاته ولا غنيا لذاته ، بل يمرض كل منهما له عن حلة ، وأما النقص بالطبيعة الجلمية فقد عرفت جوابه

ثانيها : أن الهيولى لا تغلوعن الصورة ؛ لوجوه

الأول : الهيولى المجردة ، إما إليها إشارة فتكون جسما ، أو في جسم لا متنازع الجوهر الفرد ، والا فإذا حصلت فيها الصورة فاما في جميع الاحياز والمظاهر ، أو لافي شيء منها ، أو في بعضها ، والثلاثة باطلة ، فالأولان ضرورة ، والآخر لعدم التخصص . فان قيل : لعل صورة نوعية تخصصصها . وأيضا : يلتقص بالجزء المعين من الأرض ، واختصاصه بجزءه بلا تخصص . قلنا : الصورة النوعية نعتبها إلى جميع أجزاء حيز الشكل واحدة ، فالكلام في تخصيصه بجزءه ، والجزء من الأرض انما اختص بجزءه لكون مادته قبل تلك الصورة لها صورة مخصصة بذلك الحيز ، أو بجزء آخر انتقل منه بالاستقامة إلى ذلك الحيز . والجواب : أنه فرغ عدم التقادير المختار ، وأنه لا تخصص إلا الصورة

الثاني : أنه يلزم له فعل وقبول

الثالث : مادة الجزء والكل ان تحردتا ، فإن كانتا واحدة فالشيء مع غيره كهو لا معه ، والا كان المجموع زائدا ، فم مقدار وصورة كما مر . وقد عرفت ما فيها ، فلا تكررها

ثالثها : أن الصورة لا تخلو عن الهيولى بل وجوده

الأول : لو فرضنا صورة بلا هيولى ، فإن كانت مشارا إليها كان متناهيا ومشكلا ، أما لنفس الجسمية : فكل جسم له ذلك الشكل ، فيتماوى حيثئذ الكل والجزء ، أولا ، فتكون قابلة لغيره ، وما هو الا بالتفصل والوصل ، فالصورة بدون الهيولى قابلة للتفصل والوصل ، وقد أبطلناه ، وإن كانت غير مشار إليها فلميصح صورة جسمية ، لأن الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد ، ويمتنع أن يتصور بلا حيز ولا اشارة . وأيضا : فتكون أمرا عقليا محضا ، فيمتنع مقارنته للمادة . لا يقال : هذا ينتقض بالفلك ؛ إذ شكله مقتضى ذاته ، وجزؤه ككله ، ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل ؛ لأننا نقول : لولا مانع افترق بجزء الفلك لكان شكل جزئه ككله ، لكن ثمة مانع ، وهو أن الشكل حصل له ذلك الشكل ، فامتنع أن يكون للجزء ذلك الشكل وألا لم يكن جزءا ،

وأما في الصورة : فلو تجردت فلا تكون إلا الطبيعة المشتركة ، فلا يكون ثمة كل ولا جزء ، فضلا عن اختلافها بالشكل ، ولكن : لما منع أن يمنع أن الشكل إنما يكون بالاتصال والاقصال ، كما في الشمعة تفكك بأشكال مختلفة من غير فصل ، ولا يجاب بأن ذلك يقتضى القسمة الوهمية ، وتقضى الى الاشكالية ، ويلزم المحال المذكور ، لأننا نقول : لو كنى ذلك لاستقل بالدلالة ، فكان هذه المقدمات كلها ضائعة ، ويمكن الجواب : بأنه لا ينفي حقيقة الكلام .

الثاني : الجسمية لو قامت بذاتها لاستغنت عن المحل ، فلا تحل فيه

الثالث : نعرض الكل يفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها ، فإن كان لا يتميز ثمة فالشيء مع غيره كهو لامعه ، وإن كان يتميز وقد عرفت أنه لا يتميز بين الامثال إلا بالمادة . فهي مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها ، هذا خلف ، وقد عرفت ما فيه ، فلا نكرره .

رابعها : قد علمت أنه لا بد من احتياج أحد الجزأين الى الآخر ، فاعلم

أن الهويول ليست علة للصورة ، وإلا لم لها وجود قبل وجود الصورة ، ولاجتمع فيها القبول والفاعل ، ولأنها تقبل صوراً لانهاية لها ، فلا تكون علة للمعينة ، ولا الصورة للهويول ؛ لأنها حالة فيها ، فتحتاج في وجودها اليها ، ولأنها لا توجد إلا مع التناهي والتشكل ، والهويول متقدمة عليهما ، ولزوم انتفاها عند عدم الصورة المعينة ، فحاجة الهويول الى الصورة في بقائها ؛ لأن الصورة تحتفظها بتواردها ، إذ لو فرضنا زوال صورة وعدم اقتران أخرى عدمت المادة ، فهي كاللعائم ، تزال واحدة وتقام مقامها أخرى ، وحاجة الصورة في الشخص ؛ إذ قد علمت ان تخصصها لمادة ، وما يكتنفها من الأعراض .

خامساً : لكل جسم صورة نوعية ، لأنها مختلفة في الوازيم ، كقبول الانقسام بسهولة أو عسر ، أو عدمه ، وليس ذلك للجسمية المشتركة ؛ بل لأمريعتها ، فإن كان مقوما للجسم فهو المطلوب ، وإلا عاد الكلام فيه ويتلسل .

قال الأمام الرازي : الظاهر أنها من الأعراض . وقول : لما لم يتمتع تعاقب صور بلا نهاية ، فلم يتمتع تعاقب أعراض بلا نهاية ، وربما يستدل بأن الماء اذا سخن يعود بالطبع بارداً ، فثمة أمر هو مبدأ للكيفية باق . قلنا : ومن أين يلزم كونه من مقومات الجسم ؟ ولم قلتم إنه ليس بفعل الفاعل المختار ؟ . وهذا مع ضعفه أصل له فروع كثيرة ، فتحققه ولا تنس .

سادساً : كل جسم له حيز طبيعي ، ضرورة أنه لو خلى وطبعه لكان له مكان ضرورة . قلنا : ممنوع ، بل لو خلى لكان كالحدد ، لا مكان له ، أو تكون نسبته الى الأحياز سواء ، حتى يخصصه المختار ، ولو فرضت الأحياز خالية ثم خلق الأرض كان نسبته الى الأحياز كلها سواء ؛ إذ ليس ثمة مركز ولا محيط . كما قال ثابت بن قرة : وإذا رمينا مدرة فانما تعود الى مركز الأرض ؛ لأن الجزء مائل الى كله ، وبالجملة : فلم لا يجوز أن يكون كل جسم لو خلى وطبعه لكاف يقتضي حيزاً مبهماً ، ككل جزء من الأرض ، ويكون المخصص أمراً من خارج ؟

فرط

الأول : لا يكون لجسم حيزان طبيعيا؛ فانه إذا كان في أحدهما فإن طلب الآخر فهذا ليس طبيعيا له، وإلا فالآخر ليس طبيعيا له ، وإذا كان خارجا عنهما فاما أن يتوجه إليهما وهو محال، أولا إلى واحد منهما فليس شئ منهما طبيعيا، أو إلى أحدهما فالآخر ليس طبيعيا .

الثاني : مكان المركب مكان البسيط الغالب فيه وأن تماوت البساطة فيه فليكن هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم أولوية الغير - وفيه نظر : لأنه لو أخرج عنه لم يعد إليه طبعاً لعدم المرجح ، والمتساويان في المقدار قد يختلفان في القوة ، فالمعتبر هو التماوى في القوة .

التفصيل الثاني : في أقسامه . وأحكام كل جسم منها . وفيه مقدمة وأقسام المقدمة : الجسم ينقسم إلى بسيط ومركب ، والبسيط له رمتان : الأول : ماجزؤه مساوٍ لكله في الاعم والحد . والمراد هو الجزء المقدارى . وإلا ورد المهيولى والصورة .

الثاني : مالا يتركب من أجام مختلفة الطبائع ، وكل منهما قد يعتبر بمحسب الحقيقة أو الحس ، فهذه أربعة اعتبارات ، فاعتبر ذلك في الأعضاء المتشابهة كالجم والمعلم ، وفي الفلك يظهر لك الفرق ، والمركب بخلافه ، ولكل جسم شكل طبيعي لوجوب تنافيه ، فلو خلى الجسم وطبعه ، يحيط به حد أو حدود ، والشكل الطبيعي لا بسيط هو الكرة ؛ لأن له قوة واحدة ، والقوة الواحدة لا تعمل في المادة الواحدة إلا فعلا واحداً ، وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة . وشكله بوجوه :-

الأول : الأرض بسيطة وليست كرية ، وقولهم : تضاديس الأرض وخشونها أنها ولا قدر لها ، بالنسبة إليها ، فهي كجوارسة على كرة كبيرة ، فلا تخرجها عن كونها كرية بحملتها ؛ لا يغنى ، إذ الكرية لا تقبل الأشد والأضعف .
الثاني : الأفلاك المكوكة فيها نقر مختلفة بالقدر والموضع .

الثالث : التفاعل لأشكال الأعضاء قوة بسيطة مع اختلاف فعلها . وقد يجاب بأن فعلها في مركب .

الرابع : الأفلاك الخارجة المراكز كل من متممها يختلف جانبها بالركة والشخانة فرح : فالأناة كلا كان أقرب الى المركز كان أكثر احتمالا للماء ، وذلك لأن ظاهر سطحه قطعة من دائرة مركزها مركز العالم ، وكلما كانت الدائرة أصغر كان التقعر فيها أكبر بالنسبة الى وتر واحد ، ثم الجسم البسيط : ينقسم الى فلكى وعنصرى ، والفلكى : الأفلاك والكواكب ، والعنصرى : العناصر الاربعة ، والمركب : ينقسم الى ماله مزاج ، وإلى مالا مزاج له ، فهذه خمسة أقسام .

القسم الأول فى الأفلاك * : وفيه مقاصد

المقصد الأول : زعموا أن الأفلاك الثابتة بالرصد تسعة ، تشتمل على أربعة وعشرين فلكا ، فلك الأفلاك : وهو المسمى بالفلك الاعلى ؛ لأنه غير مكوكب ، وبالعرض الجيد فى امان الشرع ، وتحت فلك الثوابت . ثم فلك زحل ، ثم فلك المشتري . ثم فلك المريخ . ثم فلك الشمس . ثم فلك الزهرة . ثم فلك عطارد . ثم فلك القمر . وهو السماء الدنيا . دل على وجودها الحركات المختلفة ، فإنه لا بد لها من محال متعددة ، ودل على ترتيبها الحجب ، فها هو أسفل يحجب ما هو أعلى ، وهو على ما ذكرنا من الترتيب . وقد زعم بعض المهندسين أن فلك الزهرة فوق فلك الشمس ، وكذب ابن سينا فيما زعم أنه رأى الزهرة فى وجه الشمس كالشامة فهذه التسعة هى الأفلاك الكلية ، ولكل من السيارة عدة أفلاك يتركب منها فلكه السكلى ، وسنعهدها عليك عداً إن شاء الله تعالى ،

ومبناه أن الأفلاك لا تنخرق ، وإلا جاز أن يكون الحركة لتكوكب تسعة كالمناخ فى الماء ، وإن سلم ذلك ، فلم لا يجوز أن تكون الكواكب على نقاط تتحرك ، إما بنفسها أو بإعقاد الكواكب عليها ؛ وليس ذلك أبعد من الخارج ومتمميه ، ثم لم لا يجوز أن يكون لكل حركة غير حركة كل واحد وتكون هى الحركة اليومية ، فيبقى

(١) نيب : هذا التهم وما يهده الى الرصد الثاني فى عوارض الاجسام غير مقرر

عن اثبات التاسع ، ولم لا يجوز أن تكون النوايت كل واحد منها على فلك؟ وبقاء
نمها لا يصلح للتمويل لجواز اتفاقها في الحركة ، ثم لم لا يجوز أن يكون بعضها
تحت الأفلاك السيارة ؟ وحكاية الكسف ، إن سلم فقيما بقم في مداراتها ، فكيف
السبيل الى الجوزم في غيرها ؟

المقصد الثاني في المحدد : قالوا : الجهة منتهى الإشارة ، ومقصد المتحرك
بالحصول فيه ، فهي موجودة لامتناع أن يكون العدم انخفض كذلك . لا يقال :
الجسم يتحرك من البياض الموجود إلى السواد المعدوم ، لأننا نقول : لا بالحصول
فيه بل بتحصيله ، والضرورة تحكم بوجود ما يراد بالحصول فيه ، وعدم ما يراد
تحصيله ، ولا شك أنها شيء ذو وضع ؛ لأن المفارق تمتنع الإشارة إليه ، والحصول
فيه ، وأنها لا تنقسم ، وإلا فالحجة أحد جزأيهما ؛ فإنا إذا فرضنا الإشارة أو الحركة
أيفقت إلى جزئها الأقرب ، فأن انتهت فهو الجهة دون ما وراءه ، وإلا فالحجة
ما وراءه دونه ، فهي نهايات وحدود ، وإلا لكانت متجزيا بالاستقلال فكان
منقسما . وأيضا : فلو لم تكن حدودا ، فأما الخلاء وأنه محال ، أو الملاء المتشابه
فلا يكون أحد جزأيه مطلوبا بالطبع ، والآخر متروكا بالطبع ، وقد علمت أن
الجهات على كثرتها اعتبارية ، ماعدا العلو والسفل ، فأنهما جهتان حقيقتان ،
فإذا لا بد من جسم يحددهما ، ويكون كريا ليتحدد القرب بمحيطة وهو العلو ،
والبعد بمركره وهو السفل ؛ لأن غير الكرى لا يحدد إلا القرب منه ، وأما
البعد منه فغير محدود ، ويكون واحدا ، وإلا فأما أن يحيط بعضها ببعض ، فيكون
المحيط هو النهاية ، ويكون كافيا لتحديد الجهتين به ، أولا يحيط ؛ بل يكون كل
منهما في جهة من الآخر ، فتكون الجهة متعددة قبلهما لاهما ، والمفروض
خلافه ، فقد ثبت وجود كرة بها تتحدد الجهات بمحيطة بالكل ، وهو المطلوب .
ثم له أحكام :

منها : أنه بسيط ، والا جاز انشلاله ، واللازم باطل ، أما القزومية : فلأن

البسيط يمكنه أن يلاقى بأحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر ؛ لتساويهما، وأما طلاق
اللازم : فلأن ذلك لا يكون إلا بالحركة المستقيمة ، وهي لا تكون إلا من
جهة إلى جهة ، فتكون الجهة متحدة قبله لانه ، هذا خلف .
ومنها : أنه شفاف ، وكذلك سائر الافلاك ؛ لأنها لا تعجب الأبصار عن
رؤية ما وراءها .

واعلم : أن هذا لا يتمشى في المحدد؛ إذ ليس له وراء ، إلا أن يقال : لو كان
ملونا لوجب رؤيته ، فنقول : ولم لا يجوز أن تكون هذه الورقة المرئية لونه؟
لا يقال : ذلك أمر يحس به في الشفاف إذا بعد صمته، كما في ماء البحر ، لأننا نقول :
قد تكون لونا حقيقيا ، وما الدليل على أنه لا يحدث إلا بذلك الطريق التخيلي؟
ومنها : أنه لا ثقيل ولا خفيف ؛ لأنهما مبدأ الميل الصاعد والهابط ، وهما
بالاستقامة ، فيقتضى تحدد الجهة قبل ، ولا يعم الأفلاك ، والحجة العامة : أنها
متحركة بالاستدارة، بدلالة الأرصاد ، ففيها مبدأ ميل مستدير ، فلا يكون فيها
مبدأ ميل مستقيم ؛ لتنافيها . وقد يمنع التناقض ؛ إذ قد يجتمعان ويحصل
باجتماعهما حركة مركبة كالدحرجة وكما في العجلة ، وليست حركة الاستدارة صارفة .
ومنها : أنه لا حار ولا بارد ، قال ابن سينا : لتلازم انشقاق البرودة والخفة
من الحرارة . ولما منع بأن يمنع التلازم مطلقا ، بل في العناصر ، فأن قال : الحرارة
علة الخفة ، فيمتنع التخلف ، قلنا : قد يتخلف الأثر لعدم القابل كالحركة ، فأنها
توجب الحرارة ، والأفلاك متحركة وغير حارة ، لأن مادتها غير قابلة ،

وقال الأمام الرازي : لو كانت هي حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود التفاعل
والقابل من غير مائق ، والتالي باطل ، وإلا كان الأقرب أسخن ، كرهوس الجبال الشائعة،
ولاستحالة أن تسخن الشمس وحدها دون السموات ، مع أنها أضعاف أضعافها .
قلنا : مراتب السخونة مختلفة بالنوع ، فربما لا تقبل مادة القللك إلا مرتبة
ماضيعة ، ثم أثر التجخين قد لا يصل اليها ، وهو منقوض بتسخين

الشمس ، والقياس عليها ضعيف ؛ لأنها لاتمخض بل أشعتها ، ولذلك اذا انعكست احترقت كما في المربا بالحرقه ، وماذ كرد منقوض بكرة النار لثبوتهاعندهم . ومنها : أنه لا رطب ولا يابس ؛ لأن الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه ، واليبوسة عسره ، ولا يتصور ذلك إلا بالحركة المستقيمة .

ومنها : أنه لا يقبل السكون والفساد ؛ لأن كل جسم له حيز طبيعي ، فللصورتين السكائنة والفسادة لكل حيز طبيعي ، فأن اتحد حيزها كان لجمعين حيز واحد طبيعي وأنه محال ؛ لأنهما لا يجمعلان فيه لامتناع التداخل ، فلا بد من خروج الجسمين أو أحدهما عنه ، وهو بالحركة المستقيمة . والجواب : أن الصورتين قد تقتضيان حيزا واحدا ، إذ قولك لانهما لا يجمعلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين ، وأنه محال ، بل تعدم واحدة عندما توجد الأخرى . ومما يحققه : أن الصورتين مم اختلافهما لا يمنع اشتراكهما في لازم واحد ، وهو اقتضاء ذلك الحيز

ومنها : أنه لا يتحرك في الكم ؛ أما محده : فأذ لو ازداد لكان ثمة مكان خال ينتقل اليه ، وقد علمت أن ماوراءه عدم محض ، ولو انتقص ثم خلو مكانه إذ ليس ثمة شيء ينتقل اليه بدله ، وأما مقعره : فلا أنه مثل المحذب للبساطة ، فيمتنع عليه ما يمتنع على المحذب ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله ، فكذا محذب الهوى ؛ لعدم المكان وامتناع الخلاء ، فكذا مقعره الى أن يستوعب الأفلاك ، ولا يخفى عليك أن امتناع حركة المحذب ليس له لذاته ، فلا يجب مشاركة المقعره ، وأنه لا يتأني في سائر الأفلاك ، وأما على رأينا فلنمنع ظاهر ؛ لجواز الخلاء ، ولجواز خلق الله تعالى جسما في مكانه ،

ومنها : أن فيه مبدأ ميل مستدير ؛ لأن أجزائه متساوية في السطاحة ، فلا يكون اختصاص البعض بمميزه دون الآخر أولى من عكسه ، فلما أن لا يحصل كل جزء في حيز ما وأنه محال ، أو يحصل الكل في الكل إما معا ، وأنه محال ،

وإما بدلا ، وذلك يقتضى كونه متحركا بالاستدارة ، والاشكال عليه ، أنه بناء على البساطة ولم تثبت تغير المحدد من الأفلاك ، وإن سلم فأما أن يتحرك الى جميع الجهات ، وأنه محال ، أو الى بعضها ، وأنه ترجيح بلا مرجح ، وأيضا : فلا بد من قطبين ساكنين ودوائر رسمها الاجزاء حولها بحركات مختلفة بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط فيه وصلاحياتها القطبية ، وأنه ترجيح بلا مرجح ، ولا يمكن أسناد ذلك الى موجب بالذات ؛ لأنه لا تخصيص الا لمرجح معد للقابل ، ونسبته الى جميع الاجزاء سواء ، بل الى مختار ، وإذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار ، فليمتروا به أولا ، فإنه يخفف عنهم كثير من المؤنات ومنها : أنه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم ؛ لمناقضته للميل المستدير ، وقد عرفت ما فيه .

ومنها : أنه قيل : هو المتحرك بالحركة اليومية ، وهو الحرك لجسيم الأفلاك معه في اليوم بيلته دورة تامة تقريبا ، وهو الفلك الاعظم ، وحر كته تسمى الحركة الاولى وقطبها قطب العالم ، ومنطقته تسمى معدل النهار لسبب مستقيم عليه وهي حيث لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ، تكون ملازمة لسمت الرأس . بخلاف الشمس فإنها تيل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس قليلا قليلا الى غاية ما ، ثم ترجع متقاربة إليه قليلا قليلا حتى تسامت ، ثم تميل الى الجنوب كذلك ، هكذا دائما ، فعلم أن مدار الشمس مائل عن معدل النهار ، ليس في سطحه ، والشمس إذ ظارت كوكبا مامن النابتة خلفته إلى المغرب ، فعلم أن لها حركة الى المشرق أسرع من حركة النوايت بها تدرك النوايت التي تكون في جهة المشرق منها . ثم تتجاوزها مخافة إياها الى المغرب ، وتقرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم ، عاتقة لجميع ما تحتها ، كأنها مدار الشمس انبسطت ، وتسمى منطقة البروج ، وفلك البروج ، ومنطقة الحركة الثانية . وأنها تقطع معدل النهار بنصفين ، وكذلك كل دائرتين عظيمتين تهرضان في كرة ، والتقاطع يكون على

نقطتين مشتركين ، وتسميان نقطتي الاعتدال ، فـا تتجاوزهُ الشمس الى الشمال هو الاعتدال ربيعى ، ومانتجاوزهُ الى الجنوب هو الاعتدال الخريفي ؛ ويفرض على منتصفها في كل جانب نقطة وهو حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان نقطتي الانقلابين ، فالتى في طرف الشمال الانقلاب الصيفى ، والتى في طرف الجنوب الانقلاب الشتوى ، وبهذه النقط الأربع تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية . ثم قسموا كل قسم ثلاثة اقسام متساوية ، فيكون المجموع اثني عشر قسما ، يفصل بين كل قسمين نصف دائرة ، فيحيط بها ست دوائر ، وقسموا كل قسم برجا ، ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء ، ومموا درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء ، ومموا دقائق ، والدقائق ستين قسما ومموا ثواني ، وهكذا ثوانى ودوابع فا زاد ، واخذوا أسماء البروج من صور تخيلوها من كواكب كانت موازية لها حين التسمية ، وأنها تزول بالحركة البطيئة التى لتناوبت والاسماء بحالها ، فان البروج اقسام فلذلك التاسم ، وابتدعوا بما يلى الاعتدال الربيعى من جانب الشمال الى أن يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب ، فصارت ثلاثة منها بين نقطتي الاعتدال الربيعى والانقلاب الصيفى ، هى : الحمل والثور والجوزاء ، وتسمى بروجاً ربيعية ، لأن الرقيم عبارة عن زمان كون الشمس فيها ، وثلاثة بين الانقلاب الصيفى والاعتدال الخريفي : هى : السرطان والأسد والمنبلة ، وتسمى بروجاً صيفية ؛ لمثل مامر ، وثلاثة بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوى : هى : الميزان والعقرب والقوس ، وتسمى بروجاً خريفية ، وثلاثة بين الانقلاب الشتوى والاعتدال الربيعى ، وهى : الجدى والدلو والحذوت ، وتسمى بروجاً شتوية . وهذا الترتيب يسمى التوالى ، وهو من المغرب الى المشرق ، وعكسه يسمى خلاف التوالى ، وهو من المشرق الى المغرب . ثم توهموا دائرة مارة بالأقطاب الاربعة ، أعنى قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وممواها ، بهذا الاسم . ولا بد أن تمر بغاية البعد بين المنطقتين ، فن

المعدل بالانقلابين ، ومن المنطقة بنظيريهما ، وقطبها هذه الدائرة الاعتدالان : إذ يجب أن يقعا في الدائرتين ، فإنها مقاطعة لهما على قوائم ، وكل دائرة تقاطع أخرى على قوائم ، فيكون قطب كل نقطة من الأخرى ، والواقع فيهما هو موضع تقاطعهما ، وهما الاعتدالان . وتوهما دائرة أخرى تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج ، أو بكوكب ، ومميت دائرة الميل ، والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء ، والواقعة بينه وبين الكوكب بعده ، وتوهما دائرة أخرى مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من معدل النهار ، أو بكوكب ما ، ومموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء ، أو ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء أو الكوكب ، فهي خمس دوائر توهموها بالنسبة إلى السفليات : ثلاثة متحدة بالخص ، هي معدل النهار ، والمنطقة ، والمارة بالأقطاب الأربعة ، وثنان متحدتان بالنوع لا يتناهى أشخاصهما ، وهما دائرتا الميل والعرض ، وكل واحدة منهما قد تنطبق بالمارة بالأقطاب ، إذا كان الكوكب أو الجزء عليها ، وتوهما خمس دوائر أخرى بالنسبة إلى السفليات :

أحدها : الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك ، وتسمى دائرة الأفق ، وتختلف بحسب البقاع ، وقطبها سمت الرأس والقدم ، وأربعة تمر بقطبيها ،

فالثانية : تمر بقطبي الأفق ، وبقطبي معدل النهار ، وهي دائرة وسط السماء ، وتصل بين الصاعد والهابط من الفلك ، وبين النصف الشرق والغربي منه ، وقطبها تقطعتا المشرق والمغرب من الأفق

والثالثة : تمر بقطبي الأفق وبقطبي هذه ، أعنى وسط السماء ، وتسمى دائرة أول السموت وتصل بين النصف الشمال والنصف الجنوبي من الفلك ، وقطبها تقطعتا الشمال والجنوب من الأفق .

والرابعة: تمر بقطبي الافق، وبقطبي المنطقة، وتسمى دائرة السموت، وعرض اقليم الرؤية، ووسط سماء الرؤية؛ لأنها تفصل بين نصفى فلك الثوابت، وفيه كواكب مرئية .

والخامسة: تمر بقطبي الافق، وبكوكب ما، وتسمى دائرة الارتفاع، إذ قوس منها بين الافق وبين الكوكب، من جانب المشرق ارتفاعه، ومن جانب المغرب انحطاطه، وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء، إن لم يكن على دائرة أول السموت، وعليها إن كان عليها، وهذه الدوائر ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة وهي: دائرة الافق، ووسط السماء، وأول السموت، وثنتان منها تتغيران أناقاً، وهى: دائرة الارتفاع بحركة الكواكب، ودائرة وسط سماء الرؤية بحركة قطبي منطقة البروج بتحرك الممعدل لها بالحركة اليومية،

فهذه أمور موهومة ولا وجود لها في الخارج، ولا حجر في مثلها، ولا تتعلق باعتقاد، ولا يتوجه نحوها إثبات وإبطال. إلا أنا أوردناها لتقف على مقصدهم، وإذا رأيت بعض تخيلات أو هن من بيت العنكبوت، لم يهلك سمع هذه الالتقاط فوات التقاطع .

المقصد الثالث: في فلك الثوابت: قد زعموا أن لها حركة بطيئة، وأنها تتم الدورة في ثلاثين ألف سنة، وقيل: في ستة وثلاثين؛ إذ قد أحس منها بحركة بطيئة بالرصد، واعتقدتم أنها تتم الدورة، فقدروا بالحساب تمام الدور في هذه المدة. وإتيا سميت بالثوابت: إما لبطء حركتها فلا تحس وإما لثبات أوضاعها بعضها من بعض، ولنختم هذا البحث شائدتين تنفعانك فيما بعد الأولى: الفلك الموافق المركز: مامركزه مركز العالم، وهو مركز الأرض، ويكون له سطحان محيطان به من داخل وخارج، هما محده ومقره، والخارج المركز: فلك محيط بالأرض ليس مركزه مركزها؛ بل يقع إلى

جانب منها ، ويكون في ثخن فلك آخر ، ويمعى المائل ، وينقسم إلى قسمين ويسميان بالتممين، وهما آخذان من غلط بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج الى دقة حتى ينتهى بنقطة مماسة للخارج ، من أحدهما لمحدبه ، ومن الآخر لمقره ، متبادلين في الغلط والدقة ، فيكون غلط كل في مقابلة الدقة من الآخر ، بحيث يكون حجم مجموع الداخل والخارج في جميع الأجزاء سواء ، ويكون في الوسط منهما حجمهما سواء ، ويكون مقر الداخلى موازيا لمحدب الخارجاني ، ومركزها واحدا هو مركز العالم .

والتدوير : عبارة عن كرة مركزية في ثخن فلك ، بحيث يماس محدبه بنقطة ، ومقره بأخرى ، ويكون قطره بقدر ثخن الفلك ، ولا يتصور له مقر ، ويتحرك مركزه بحركة الفلك دائرا حول مركز العالم ، ويرسم بمركزه دائرة مركزها مركز الحامل ان كان موافقا وان كان خارجا

الثانية : الموافق المركز : يقطع عند مركز الأرض في أزمنة متساوية قسما متساوية ، ويحدث زوايا متشابهة ، ولا يختلف منه قريبا وبعدا ، فلا يحس فيه بسرعة وبطء ، وأما الخارج المركز : فإنه لا يختلف قريبا وبعدا ، وأنه يقطع حول مركز نفسه قسما وزوايا متشابهة ، لكنها تختلف بالنسبة الى مركز العالم ؛ لأن أحد نصفيه وهو القى فيه مركز العالم أقرب إلينا ، وغاية التقرب عند نقطة في وسطه بها يماس مقر المائل ، وتسمى الحضيض ، والنصف الآخر أبعد منه ، وغاية البعد عند نقطة في وسطه بها يماس محدب المائل ، وتسمى الأوج ، غيرهم وهو في النصف الأوجى قوسا وزاوية أصغر فيرى أبطأ ، وفي النصف الحضيضى قوسا وزاوية أكبر فيرى المتحرك أسرع ، وأما التدوير فتكون حركته في أجده نصفيه إلى التوالى من حاملة ، فيكون المحسوس مجموع حركته وحركة حاملة ، فيرى أسرع ، وفي النصف الآخر الى خلاف التوالى ، فيكون المحسوس فضل حركة حاملة على حركته فيرى أبطأ ،

بل وربما ساواه في الحس فيرى واقفا ، وربما زاد عليه فيرى راجعا ، ولأنه يتدرج من سرعة الى بطة ، فتكون بينهما حركة وسطى ؛ ولأنه يرجع بعد الاستقامة ، ويستقيم بعد الرجوع ، فيكون كل منهما محفوفاً بوقوفين . وأيضاً فأحد نصفي التدوير أبعد منا ، فيرى القوس المقطوع منه أسرع ، ومنصفه هو البعد الأبعد ، ويسمى ذروة ، والنصف الآخر منه أقرب ، ومنصفه هو البعد الأقرب ، ويسمى الخفيض

المقصد الرابع : في فلك الشمس : وهي اما على فلك مركزه خارج عن مركز العالم ، أو على تدوير يحمله فلك موافق المركز ، والا لم تختلف بعدا وقربا ، فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت ، والتالي باطل بالرصد ، وكيف كان فله فلكان ، إما خارج مركز ومائل ، وإما تدوير وحامل ، وله حركتان ، واختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه ، وبطؤه في نصف بعينه لا يتغير ذلك ، فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره مع دورة حاملة ، وقطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ، لتكون الدائرة التي يرممها مجموع الحركتين بعينها كالتى يرممها خارج المركز سواء

المقصد الخامس : في أفلاك القمر : وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع في نصف بعينه ، وتبطئ في نصف ، بل يسرع ويبطئ في جميع الأجزاء ، فعلم أنه على تدوير يتم دوره قبل دورة حاملة ، ثم اذا قيس سرعة الى سرعة ، وبطء الى بطة لم يكن مثله بل أسرع أو أبطأ . فعلم أن تدويره مركز في نخب فلك خارج المركز ، ثم وجد غاية سرعته في تريعى الشمس ، فهو في خفيض الخارج والأوج يقابله ضرورة ، فله فلك آخر يخرج أوجه الى خلاف جهة حركته ، وهو ألقى الخارج المركز في نخبه ومعيناه المائل ، فيجتمع القمر والأوج عند المقابلة ، ثم يتقابلان في التربع الثانى ، ثم يجتمعان عند الاجتماع وفى غير م - ١٤ المواقف

الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطة بينهما بقباعدان عنها بعد الاجتماع الى المقابلة ، ثم يتقاربان منها بعد المقابلة الى أن يجتمعا ، وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج ، والا كان القمر ملازما له لا يمتداه الى الشمال ولا الى الجنوب ، فيكون ينخسف في كل مقابلة لتوسط الأرض بينهما وبين الشمس ، واللازم منتف ، بل تقاطعه وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدين والجوزهرين ،

أحدهما : هي التي اذا جاوزها حصل في الشمال وتسمى الرأس ، والآخرى : مقابلتها التي اذا جاوزها حصل في الجنوب وتسمى الذنب ، ثم اذا رصدنا كسوفاً في إحدى العقدين ، ثم كسوفاً آخر فيها بعد زمان طويل ، رأينا الثاني متأخراً عن الأول الى جهة المغرب ، فعلمنا أن للعقدين حركة الى خلاف التوالي ، فله فلك آخر يحركهما ، ولظهر حركته في الجوزهرين ميميناه فلك الجوزهر ، فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج ، فلم يكن له عرض ، ثم اذا جاوزه كان له عرض في الشمال يزايد قليلا قليلا الى أن يصل الى منتصف ما بين العقدين ، وعنده يكون غاية العرض ، ثم يتناقص قليلا قليلا الى أن يحصل في الذنب ، فيكون عديم العرض ، ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه . وغاية العرض في الجانبين سواء ، ثابت لا يزيد ولا ينقص ، والزيادة والتناقص بنسبة واحدة . فهي متساوية في الاجزاء المتقابلة ، فقد تلخص مما ذكرناه أن له أربعة أفلاك ، تدوير ، هو في حامل ، هو في ثخن مائل ، يحيط به موافق . وله أربع حركات ، فالتدوير الى التوالي في نصف ، والى خلافه في نصف ، والمخارج الى التوالي ، وللآخرين الى خلاف التوالي ، وله في الطول اختلافات ثلاثة ، الذي يحبب التدوير ، والذي يحبب المخارج ، والذي يحبب تفاوت قطر التدوير في قربه وبعده ، بحسب حامله المخارج ، وفي العرض واحد

تنبيه : هذه الاصول يلزمها أن يكون القمر تشابه حركته حول مركز
الطارج بمحاذاة قطر تدويره المار بالقزوة والحضيض له ، وأن يكون تماوي
قربه وبعده عند مركز الطارج دون مركز العالم ، ثم انهم وجدوه بخلافه ،
فتشابه حركته حول مركز العالم وانحاذاة لنقطة غير مركزها من جانب الاوج
لتوسط مركز الطارج بينها وبين مركز العالم ، وانتفاء اللازم يوجب انتفاء
الملزوم ، كيف وما ذكره استدلال بوجود اللازم على وجود الملزوم ؟ وإنما
يصح اذا علم المساواة ، ولم تعلم ؛ إذ يجوز ان يكون ثمة وضع آخر يمتثل هذه
الحركات ؛ لجواز اشتراك الأمور المختلفة في الوازم ، وليس انتفاءه ضرورياً ،
ولا مبرهاً

المقصد السادس : في أفلاك الخمسة الباقية : أنها تكون مربعة ، فتأخذ
في بطيء ينزاد الى أن تقف أياً ما ، ثم تأخذ في الرجوع متدرجاً في
السرعة في رجوعها الى حد ما ، ثم تأخذ في البطء الى أن تقف ثانياً ، ثم تستقيم
متدرجاً في السرعة الى غاية ، ويمرر ذلك لها في جميع الأجزاء ، فعلم أنها في
تدوير ، ثم أنها تكون غريبة من الثوابت ، فتلحقها مقارنة ، ثم تقارنها بخلفة
لها الى المغرب ، فعلم أن حامل تدويرها متحرك الى المشرق ، واذا مر فوعطارد
يقارنان الشمس ، ثم يتفرقان فيطلعان بعدها متباعدين عنها الى حد ما ، ثم يرجعان
متقاربين منها حتى يقارناها ثانية ، ثم يفرقان ، فيفرقان لابعدها ، ويطلعان
قبلها متباعدين عنها الى حد ما ، ثم يرجعان حتى يقارباها ، فعلم أن مركز تدويرها
خاصة ملازم لمركز الشمس ، والبواقي ليست كذلك ، فإن رجوعها انما يكون
وهي في مقابلة الشمس ، فهي في الحضيض حينئذ ؛ والخمسة يختلف بعدها
الصباحي والمساءي عن الشمس ، ولا يتصور ذلك إلا بقرب تدويرها من
الأرض تارة ، وبعده أخرى ، فاذا حامل تدويرها تلك خارج المركز ، والبعده
المذكور يكون لعطارد في الجوزاء والبدى أعظم مما له في سواهما ، فهو أقرب

الى الأرض ، فهو في الحضيض ، والأوج مقابله ، فهو اذا متحرك الى المغرب ،
إذ لو كان ثابتا لم يصل الى الحضيض في الدورة الامة . ولو تحرك الى المشرق
ثم أن يتحرك في نصف الدورة ثلاثة بروج ، وفي نصفها تسعة ، فيقابلة في الميزان
وفي الحمل ، فركز التدوير له محرك ، ويسمى المدير ، ثم هذا البعد في الميزان
أعظم منه في الحمل ، فهو أقرب الى الأرض ، فعلم أن المدير خارج مركز .
ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت ، وهي في الاعتدالين ؛ واذا رصدنا كسوفين
وهي فيهما ، يظهر ذلك في الدهور الطويلة ، فهي متحركة ، والأوجات توافقه ،
فهو اما لاتحاد المحرك ، إما لتوافقه في الحركة جهة وكما ، ثم ان عرض الزهرة
وعطارد ليس ثابتا كما للقمر ، بل عرض زهرة شمالا أبدا ، وعرض عطارد
جنوبى أبدا ، كأن النصفين يتبادلان ، فاذا كانت الزهرة على الرأس كان مدارها
منطبقا على سطح منطقة البروج ، ثم إذا جاوزت وحصل في النصف صار ذلك
النصف شماليا ، ويتباعد عنها إلى غاية العرض ، ثم يقرب منها حتى ينطبق عليها
وهي في القنب ، ثم تصير في النصف الآخر وقد صار هو شماليا ، والآخر
جنوبيا ، ويتباعد إلى غاية ما ثم يتقارب . وأما عطارد فبالعكس من ذلك ، فيكون
عند الانطباق في القنب ، ويتجاوز الى النصف الجنوبي . تباعدا ، ثم ينطبق
وهو يتجاوز الى النصف الآخر ، وقد صار جنوبيا ، ثم لها عرضان آخران ،
فان القطر المار بالدروة والحضيض ينطبق قارة على المنطقة ، وكذلك القطر
المار بالبعدين الأوسطين ، وكيفيته مسطورة في كتبهم

واعلم أنهم لما اعتقدوا أن حركة الافلاك يجب أن تكون دورية تحيروا في
مبدأ هذه الاختلاطات ، ولم ينبعوا فيه بذات شقة ، والذى ينحى بالهدم على
قاعدتهم أفلاك عطارد بعد ما قلناه ، أنها تمتلزم تشابه حركة مركز التدوير
حول مركز الحمل ، والمدرك بالرصد خلافة ، فانها وجدت لنقطة تسمى
مركز معدل المسير ، وهي بين مركز العالم ومركز الخارج ، وفي الكل ان

حركات الافلاك إرادية ، فإذا عِلم أن تختلف بحسب ما يتعاقب عليها من إرادات جزئية ؟ إذ قد علمت أنها لا يكتفى في الحركة الجزئية التنقل السطحي والحق إحالة ذلك كله إلى التقادر المختار

القسم الثاني . في الكواكب : وكلها شفافة معيثة إلا القمر فإنه كدء ، بل نوره من الشمس لاختلاف أشكاله ، بحسب قربه وبعده منها ، وفيه مقاصد :-

المقصد الأول : في الهلال والبدر ، القمر لما كان يستضيء من الشمس فنصفه المقابل لها يبدأ مضيء ، ونصفه الآخر مظلم ، ولما كان تحت الشمس ، فإذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء اليها دوننا فلا نرى له ضوءاً ، وكانت دائرة الرؤية منطبقة على دائرة الضوء ؛ وهي الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ، وتقرض دائرة الرؤية ثابتة ، ودائرة الضوء تزول بزواله عن المسامته ، فبعد الانقراج بينهما نرى قوساً من الوجه المضيء ولا يزال ذلك يكبر حتى يصير الوجه المضيء الينا ، وينطبق الدائرتان مرة أخرى فنراه بدراً ، ثم يتقاربان فيتقاطع الدائرتان وينحرف عنا المضيء حتى يخفى بالكلية وهو الخالق ، وانما لا يرى يوماً وأكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها فيمتنع من ابصاره .

المقصد الثاني : في خسوف القمر ، وهو أنه قد يكون بقرب العقدتين ، فتكون الأرض بينه وبين الشمس فتمنع ضوءها عنه فيرى كدءاً كما هو لونه الأصلي ، ولأن جرم الأرض أصغر من جرم الشمس فيقع الظل مخروطاً ، فإن لم يكن للقمر عرض انخساف كله لانه أصغر من الأرض ، وإن كان له عرض ، فإن كان بقدر نصف قطر القمر ونصف قطر الظل لم ينخسف ، وإن كان أقل انخسف بعضه ، وذلك بقدر تقاطع القطرين

المقصد الثالث : في كسوف الشمس ، عند اجتماع القمر بالشمس إن لم يكن للقمر عرض حجب بيننا وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس ، بل نرى لون القمر الكد

في وجه الشمس ، فنظن أن الشمس ذهب ضوؤها وهو الكسوف . ويكون ذلك بقدر صفحة القمر ، فربما كسف الشمس كلها ، وإن كان أصغر منها ؛ لأنه أقرب إليها ، فيوتر قطره الزاوية التي توترها الشمس كذا ، وربما تكون الشمس في حضينها ، فلقرها تري أكبر ، والقمر في أوجهه ، فليبعده يرى أصغر ، فلا يكسف جميع صفحتها ؛ بل يبقى منها حلقة نور محيطة به ، وقد روى أنها رؤيت وإن كان للقمر عرض فإن كان بقدر مجدوع نصف قطرها لم يكسفها ، وإن كان أقل منهما كسفها بقدر ذلك

واعلم أن ابن الهيثم قال في اختلاف تشكيلات القمر : أنه يجوز أن يكون ذلك ؛ لأن القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف ، وأنها تدور على نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها ، فإذا كان نصفه المضيء البينا فبدر أو المظلم فحاق ، وفيما بينهما يختلف قدر مانراه من المضيء ، ويبطل ما ذكرناه من أمر الكسوف والكسوف ؛ والاعتراض بعد تسليم الأصول أن نفى هذا الاحتمال لا ينفي جميع الاحتمالات ، فلمنع سببا آخر ، ثم ما ذكرتم يجوز أن يكون غلق التفاعل المختار النور في الشمس والكواكب ، أو استضاءتها بكواكب آخر مستورة عنا ، كيف ولا يلزم كون تلك الكواكب نيرة ، بل ربما تكون مقابلتها توجب ذلك

المقصد الرابع : في نحو القمر ، وفيه آراء :

الأول : قيل خيال . قلنا : فيختلف الناظرون فيه .

الثاني : قيل شيع ما ينطبق فيه من السفليات من الجبال والبحار . قلنا :

فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبق فيه .

الثالث : السواد الكائن في الوجه الآخر . قلنا : فلا يرى متقرا .

الرابع : تسخين النار . قلنا : لا هو مماس للنار ، ولا قابل للتسخن عندكم .

الخامس : جزء منه لا يقبل النور . قلنا : فإذا لا يضطرد القول ببسطة

التلكيات ، ويبطل جميع قواعدكم .

السادس : وجه القمر فانه مصور بصورة أنسان . قلنا : فيتمثل فعل الطبيعة عندكم ؛ لأن لكل عضو طلب تتم أو دفع ضر .

السابع : أجسام سماوية حافظة لوضعها معه ، وهذا أقرب ، لكن لا يصلح للشعويل المقصد الخامس : في المجرة ، قيل : احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الأزمان ، وقيل : بخار دخاني ، وقيل : كواكب صغار لا تميز حسا . والغرض من نقل هذه الاختلافات ، ابداء ما ذكره من الخرافات ، ليعتق للعاقل الفطن أنه لا ثبت لهم فيما يقولونه ، ولا معمول على ما ينقلونه ، وإنعاهى خيالات فاسدة ، وتمويهات باردة ، يظهر ضعفها بأوائل النظر ، ثم البعض البعض يعتبر القسم الثالث في العناصر : وفيه مقاصد

المقصد الأول : المتأخرون على أنها أربعة أقسام ،

خفيف مطلق : يطلب المحيط في جميع الأحياء ، وهي النار ، وهي حارة بالחס وبإسائة لأنها تنفى الرطوبات : فأن قيل : ألمت فمرت البيوسة بعسر قبول الأشكال وتركها والنار بخلافه سهلة التشكل والترك ؟ قلنا : ذلك فيما عندنا من النيران وهي مغلوقة بالهواء ، فلم قلت أن النار البسيطة كذلك ؟

وخفيف مضاف : يقتضى أن يكون تحت النار وفوق الآخرين ، وهذا هو خفته المضافة وهو الهواء ، حار رطب بالطبع أى لوخلى وطبعه لأحسن منه بالكيفيتين ، وكذلك في سائر العناصر ، وما يعرض له من البرد المجاورة الأرض وثقل مطلق : يطلب المركز ، وهي الأرض ، باردة يالمة وبحقهما الحس .

وثقل مضاف : يقتضى أن يكون فوق الأرض وتحت الآخرين ، وهذا ثقله المضاف ، وهو الماء ، بارد رطب بالطبع ، وطبيعته الجود ، لأن طبيعته البرد وأنه يوجب جودة ، لكن الشمس تذيبها .

المنافضة : لم لا يجوز أن لا تكون أربعة ؟ بل الحق أحد الأقوال التي نذكرها ، إذ قيل واحدة ، على خمسة أقوال .

الأول : إنما هي النار لشدة بساطتها ، إذ الحرارة مدبرة للكائنات ، ولأنها تحيل الغير الى طبعا ، وحصلت البواقي بالتكاثف .
الثاني : الهواء لطوبته ومطاوعته للاضغالات ، ويحصل النار بالحرارة الملطقة ، والباقيان بالبرودة المكثفة .

الثالث : الماء إذ قبوله للتخلخل والتكاثف محسوس .

الرابع : الأرض وحصلت البواقي بالتلطيف .

الخامس : البخار لتوسطه بين الأربعة .

وقيل : لا بد من التعدد ، فأتينا على ثلاثة أقوال .

الأول : النار ، لأنها في غاية الخفة والحرارة ، والأرض لأنها في غاية الثقل والبرودة ، والهواء نار مفتردة ، والماء أرض متخلخلة بالمزج .

الثاني : الماء والأرض ، لافتقار الكائنات الى الرطب للاشغال ، واليايس للحفظ

الثالث : الأرض والهواء ، لمثل ذلك .

وقيل . ثلاثة هي : الأرض ، والماء ، والهواء ، لما مر ، والنار للحرارة

المدبرة ، وقيل : أجسام صلبة غير متجزئة لانهاية لها .

وقيل : السطوح ، ولا يكتفى بإبطال بعضها بالحجة ، بل لابد من إبطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه ، سلطنا ، لكن لم قلّم أن الأجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف في الصفات للفاعل المختار ؟ سلطنا أنها أربعة ، فلم لا يجوز أن تكون خفيفة طالبة للمحيط ، أو ثقيلة طالبة للمركز ، ويكون ما فيها من التفاوت لتفاوتها في الثقل والخفة ؟ ثم لم يبق دليل على وجود كرة النار عند المحيط ، وإنما المشاهد استعالات تحدث لبعض الأجسام كاعند الأبراد والاحراق وإن سلم ، فما الدليل على أن البيط منها يصعب تشككه ؟ وهل الى ذلك طريق الا التجربة ؟ وكيف التجربة فيها وافناؤها الرطوبات افناء للأجزاء المائية ولا دلائل فيه على اليبوسة ، فإن الهواء أيضا يعمل ذلك . فان قلت : ذلك لما فيه

من أجزاء نارية ، قلنا : فيجب أن لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك .
وبالجملة : فلا يمكن التقطع به وعليكم الدليل ، وكيف وشعاع الشمس يفعل ذلك
مع أنه لا يوصف بحر ولا يبوسة . ولا غيرها من الكيفيات ؟ ثم لانسلم أن الهواء
حار ، وإنما يستفيد الحر من أشعة الشمس ، فلذلك كلما كان أرفع كان أقل حرا ،
حتى يصير زمهريرا ، فلم قلتم إن ذلك ليس له بالطبع ؟ ولانسلم : أنه رطب ،
فأنكم اتفقتم على أن مخالطة الرطب باليابس تقيدها مائة مائة ، والهواء ليس كذلك .
ثم لانسلم : أن طبيعة الماء الجود ، ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد أحرى
من ظاهره ، فظاهر أن جموده يبرد الهواء ، فالبارد بالطبع الهواء ، والماء بطبعه
لا بارد ولا حار ، وكيف نجمون بين قولكم بطبيعة الجود مع القول برطوبته ؟
فأن قلتم لأنه سهل التشكل ، إذ يكفى في ذوبانه أدنى سبب . قلنا : فلم قلتم
أن سائر العناصر ليس كذلك ؟ غاية ما في الباب أن تلك الأسباب لما قل وقوعها
أولم تقيم لم تقف عليها ، وعدم الوجدان لا يدل على العدم .

المقصد الثاني : زعموا أن الأرض كرية ، أما في الطول ، فلأن البلاد كلها
كانت أقرب إلى الغرب كان طلوع الشمس عليها متأخرا بنسبة واحدة ، ولا يعقل
ذلك إلا في الكرة ، وإنما قلنا بذلك ؛ لأننا لما رصدنا خسوف بعينه في وقت من
الليل ، وجدناه في بلاد شرقية مثلا آخر الليل ، وفي بلاد غربية عنها مسافة
معينة قبله بساعة ، وفي بلاد غربية عنها تلك المسافة بعينها قبل الأول بساعتين
وقبل الثاني بساعة ، وعلى هذا ، فعلنا أن طلوعها على الغربية متأخر . وأما في
العرض : فلأن السالك في الشمال كلما أوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه حتى
يصير بحيث يراه قريبا من سم رأسه ، ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية ، وتخفى
عنه الجنوبية ، والسالك في الجنوب بالعكس من ذلك ، وأما فيما بينهما ، فلتركب
الأمريين ، وأورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها ، فأجابوا بأنه كتضاريس
صغيرة على كرة كبيرة ، فلا يقدح في أصل الكرية ، فأن أعظم جبل على وجه الأرض

نسبته إليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع ،
والاعتراض : هب أن ما ذكرتم كذلك ، فما قولكم فيما هو مغمور بالماء ؟ فإن
قيل : إذا كان الظاهر كرياً ، فالباقي كذلك ؛ لأنها طبيعية واحدة ، قلنا : فالرجع إلى
البساطة واقتضائها الكرة ، ويعنيها التضاريس وإن لم تظهر للحس .

المقصد الثالث : والماء كرى لوجوه .

الأول : أن المائر في البحر يرى رأس الجبل قبل أسفله ، وما هو إلا لامتد
تقيب الماء له ، لا يقال الماء شفاف فلا يستره ، لأننا نقول : ذلك في الماء
البسيط ، وهذا يخالفه من الأرضية ولذلك ملحوظه .

الثاني : الماء المرتقي إلى فوق يعود كرياً ، وإنما يتم ذلك إذا بين كونه كرة
حقيقية ، والحس لا يعتمد عليه في مثله ، وإن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء ،
أو بد حرجة في الطريق ، أو بسبب آخر ، ثم إنهم يزعمون أن الماء إنما كان فهو
قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء ، وعليه بنوا
حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق ، وهذا لا يعطيه .

الثالث : مثل ما تقدم في الأرض ، من طلوع الكواكب ، وظهور القطب ،
والسكوكب .

المقصد الرابع : الأرض في وسط السكل ؛ لأن الكواكب في جميع الجهات

ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ، ولولا أنه في الوسط لكان في بعض الجوانب
أقرب فترى أكبر ، وفي بعض الجوانب أبعد فترى أصغر . ونقول : لم لا يجوز
أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب له محموساً
وهو مقدار غير قليل في نفسه .

المقصد الخامس : ليس للأرض عند الأفلاك قدر محموس ، فالخط الخارج

من مركزها إلى نقطة ما ، والخارج من الباصرة وإن كانا يتقاطعان ضرورة
بزاوية حادة لكنهما موقعهما لا يتفاوت في الحس ، ولذلك كان الظاهر والخفي

من القمك متساويين ، يدل على ذلك طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل ولا بعد وهذا بالنسبة الى غير فلك القمر ، وأما فلك القمر فللأرض عنده قدر محموس ولذلك يختلف موضع الخطين المذكورين ، فيكون الموضع الحقيقي للقمر وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الأرض - غير الموضع المرئي - وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من الباصرة ؛ لأجل التقاطع المذكور ، وذلك الاختلاف بحسب زاوية التقاطع ، وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ، ولا شك ان الخطين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق ، يقع منتهاه تحت ، فالخط الخارج من الباصرة أقرب الى الأفق دائما ، فرضمه الحقيقي فوق المرئي أبدا ، فأذا اعتبرنا أن المرئي زائدا على ما نزل بذلك القدر فيزداد على الحقيقي ، فيكون المرئي ، أو ينقص من المرئي فيكون الحقيقي ، وإذا اعتبرنا صاعدا كان الأمر بالعكس ، وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر ، وربما يمتخرج بالحساب شيء يسير للشمس المقصود السادس : الأرض ساكنة ، وقيل هاوية إلى أسفل أبدا ، فلا تزال تنزل في خلاه غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد الهابط ، ويبطله بيان تنامي الابعاد ، سيما عند من يبطل الخلاه . وقيل : أنها تدور على نفسها من المغرب إلى المشرق خلاف الحركة اليومية ، والحركة اليومية لا توجد ، وإنما تتخيل بحسب حركة الأرض ، إذ يتبدل الوضع من القمك دون اجزاء الأرض ، فيظن أن الأرض ساكنة والمتحرك هو القمك ، بل ليس ثمة فلك أطلس ، وذلك كراكب السفينة ، يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع أجزائها منه ، والشط متحركاً مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن أنه ساكن ، وكذلك يرى القمر سائراً الى النجم حين يسير النجم اليه ، وغيره من أمور قدمناها في غلط الحس . وابطلوا ذلك بوجوده

الاول : أن الأرض لو كانت متحركة في اليوم ببليلته دورة واحدة ؛ لكان ينبغي أن المسم إذا رعى الى جهة حركة الأرض أن لا يسبق موضعه الذي

رمى منه بل تمبقة الأرض ، وإذا رعى إلى خلاف حركتها ان يمر بقدر حركته
وحركة الأرض جميعا ، واللازم باطل ؛ لاستواء المسافة من الجانبين بالتجربة
الثاني : الحجر يرمى إلى فوق ، فيعود إلى موضعه راجعا بخط مستقيم ،
ولو كانت الأرض متحركة إلى المشرق لكان ينزل من مكانه الى جانب المغرب
بقدر حركة الأرض في ذلك الزمان ، والوجهان ضعيفان لجواز أن يشابهها الهواء
في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للغلك ، فلا يلزم شيء من ذلك . وصحتهم في
بيان ذلك : ان الأرض فيها مبدأ مبل مستقيم فلا يكون فيها مبدأ مبل مستدير ،
والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها ، وهو مبني على أن مالا ميل
له لا يتحرك قسرا وقد عرفت ضعفه ، ثم لانعلم تنافيهما ؛ لما بينا من اجتماعهما
في العجلة والدرجة

المقصد السابع : ما يوازي من الأرض معدل النهار يمحى خط الاستواء ،
والااق يقطع المعدل وجميع المندارات اليومية فيه بنصفين ، فيكون الليل والنهار
في جميع السنة سواء ، وأما في غير ذلك الموضع فيقطع المعدل بنصفين ، فعند
كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في أحد الاعتدالين في أول
الليل أو النهار يقساوى الليل والنهار ويقطع سائر المندارات اليومية بنصفين
مختلفين . أعظمهما الذي في جهة القطب الظاهر ، فالشمس في أى جانب
كانت ، كان نهارهم أطول من ليلهم ، وفي الآخر بالعكس ، وفي خط الاستواء
تكون الحركة اليومية دولاية ، وتسامت الشمس رأس أهل البلاد التي هي
عليه في السنة مرتين ، وهي عند كونها في الاعتدالين ، فلمهم صيفان ، ويكون
غاية بعده عند كونها على الانقلابين ، فلمهم شتاءان ، وبين كل شتاء وصيف
ربيع ، وبين كل صيف وشتاء خريف ، فلمهم ثمانية فصول كل فصل شهر ونصف ،
وكذلك في المواضع التي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين ، إلا ان الفصول
لا تكون متساوية ، وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رهوسهم مرة
واحدة ، وفيما جاوز ذلك لا تسامت رهوسهم ، بل تقرب منها وتبعد ، وفي المواضع

الى المدار العبيى أبدي الظهور فيها لا تغرب الشمس دورة يومية، فيكون النهار أربعاً وعشرين ساعة، وهى حيث مائكون الشمس فى الانقلاب العبيى، وفى المواضع الى المدار العبيى أبدي الخفاء فيها لا تظلم الشمس فيها دورة؛ فيكون الليل أربعاً وعشرين ساعة، وفى المواضع الى بحر قطب البروج على سمت رءوسهم، فإذا كان على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الأفق؛ إذ يتحد قطبها وقطب الأفق فإذا مال القطب الى الانحطاط ارتفع نصف المنطقة للشرق وانحط نصف الغربى دفعة، وفى المواضع التى تجاوز هذه المواضع إلى قطب العالم يكون قوس من المنطقة أبدي الظهور، وقوس أبدي الخفاء، وبينهما قوسان أحدهما تطلع مستقيمة وتغرب معوجة أى تطلع أوائل البروج قبل أواخرها، وتغرب أواخرها قبل أوائلها، والآخرى بالعكس، وفى هذه المواضع الثلاثة تكون الحركة اليومية حائلية، وخيث يكون قطب العالم على سمت الرأس، ينطبق المعدل على الأفق لاتحاد قطبيهما، ولكون محوره قائماً على الأفق تكون الحركة اليومية فيه رءويه، ويكون النصف من منطقة البروج فوق الأرض دائماً، والنصف تحته دائماً، فتكون السنة كلها يوماً وليلة؛ إلا أن الشمس تدور فى أربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الأفق إلى أن تعود إلى مثلها، وتزداد ارتفاعاً فى ثلاثة أشهر، وانحطاطاً فى ثلاثة أشهر حتى تغرب وتكون تحت الأرض ستة أشهر كذلك

المقصد الثامن : سبب الصبح كوة البخار تتكيف بالضوء؛ لأنها تقبل نور الشمس كما تقدم والشفق مثله، والحرارة التى توجد فى أول الشفق وآخر الصبح ابتكائف الأبخرة فى الأفق وزيادة سمكها بالنعمة إلى الباصرة لأنها بقدر دمع دور الأرض، وتنقص فى غيرها حتى يكون بقدر غلظ البخار، وقد ذكر أنه اعتبرها المهندسون؛ فوجدوها ستة عشر فرسخاً

المقصد التاسع : فى الأرض تلال وواد لأسباب خارجية، ومعدات

متلاحقة لا بداية لها ، فسال الماء بالطبع إلى الوهاد ، فانكشفت التلال معاشا للنبات والحيوان ، ولم يذكر له سبب الا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات ؛ إذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها إلا بذلك ، وهذا رجوع إلى القادر المختار ، فأني اختصاص جزء من البسيط باستعداد دون جزء مع استواء نسبة المعدات اليها مما لا سبيل للعقل اليه ، واذا كان كذلك فن طرح هذه الماثرات ووفق للاسترواح اليه ، واستناد الجميع الى قدرته واختياره ، فأؤثك الملقحون

المقصد العاشر : قالوا : في سبب تكون الجبال : أن الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة ، وما يرى من نمو ذار له في كبر الخرافين ثم بتواتر السيول الحادثة من الأمطار ، والرياح العواصف تنحرف الأجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا حتى يصير جبلا شاهقا . ولا يخفى أن اختصاص بعض بالصلابة وبعض بالرخاوة مع استواء النسبة الى الفلكيات قطعاً للمجاورة والملاصقة يستدعى سببا ، وعنده يقف العقل ، ويحمله على سبب من خارج فليت شعري ؛ لم لا فعل ذلك أولا ؟ نعم لا يبعد أن يكون ذلك بأرادة الله تعالى عند من يقول بالوسائط لا عندنا

المقصد الحادي عشر : العناصر الأربعة تقبل الكون والقمامد ، أي تخلع صورة ذلك العنصر ، وتلبس صورة عنصر آخر ، فينقلب كل إلى الآخر ، بعضها بلا وسط ، وهو كل عنصر يشارك آخر في كيفية ويخالفه في كيفية ، فينقلب الأرض والماء كل الى الآخر ابتداءا لاشتراكهما في البرد ، وذلك كما يحمل بعض أهل الخيل الأحجار مياها سيالة ، وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كمين سيهكوه ، وكذلك الماء والهواء ، لاشتراكهما في الرطوبة ، كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف ، والهواء ماء بالتبريد ؛ كفي ظاهر كوز لاسم له يوضع في الجمد حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء ، وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقة ، وليس ذلك لأن الماء ينتقل

اليه لأنه لا يصعد بالطبع، وإذ لو كان كذلك كان باطن الطاس أولى به من ظاهره، وكذلك النار والهواء لاشتراكهما في الحرارة، كما يصير الهواء ناراً في كير الحدادين ثم تنطفئ فتصير هواء. وبعضها بواسطة، وهو حيث يختلفان في الكيفيتين كالماء والنار والهواء والأرض، فإنه لا ينقلب الماء ناراً ابتداءً، نعم قد ينقلب هواء ثم ناراً وعليه فقس.

وهذا كله يدل على أن هيولى العناصر مشتركة وقابلة لجميع الصور، وإنما يعمدها للصور المختلفة والكيفيات الأربع المتنافية ماعرض لها من القرب والبعد بالنسبة إلى تلك، وكل ما كان أقرب إليه كان أسخن وألطف، وكل ما كان أبعد كان أبرد وأكثف، وقد تكلمنا على مثله مراراً فلا نعيده.

المقصد الثانى عشر : زعموا أن هذه هي الأركان التي تتركب منها المركبات

ويثبتونه بطريق التجليل تارة، والتركيب أخرى

فالأول : أنا إذا جعلنا مركباً في القرع والانيق، انفصل عنه أجزاء مائية وأرضية، ولا شك أن ثمة أجزاء هوائية بها تخلخل الأجزاء، وإلا لسكان في غاية الاندماج والرصانة، وكان ما يحصل بالتفريق حجمه كالذي عند التركيب، ولا شك أنها مختلفة بالطبع يطلب كل حيزه وذلك بوجوب التفريق، فلا بد من جامع يفيد طبعاً ونضجاً بوجوب حصول مزاج يستقيم له صورة نوعية مانعة من التفريق، وما هو إلا الحرارة. قلنا : الحرارة لا تجمع المختلفات، بل تفرقها وتجمع المتماثلات ثم الحرارة القاعية بجزء لا تؤثر في الجزء الآخر إلا بعجالة وله دوام، وذلك لا بد له من سبب، فلم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سبباً للاجتماع وما مناه من التفريق ابتداءً، ووجود الأجزاء الهوائية مما لم يتحقق، وكون تلك الأجزاء ماء وتراباً بالحقيقة غير معلوم

والثاني : أنه يتكون من اجتماع الماء والأرض النبات، ولا بد من هواء يتخلل، وحرارة طابخة؛ إذ لو فقد أحدهما أو لم يكن على ما ينبغي فسد

الزرع ، ومن النبات يحصل بعض الحيوان لأنه غذاؤه ، ومنها يحصل الانمان وبعض الحيوان ، فالكل آيل الى حصولها من العناصر ، وأنت تعلم أن ذلك استدلال بالدوران ، وأنه لا يفيد العلية ، فلم لا يجوز أن يكون بإجراء العادة المقصد الثالث عشر : طبقات العناصر سبع : أعلاها النارية الصرفة ، ومعدنها تماس لمصر تلك القمر وتحت نارية مخلوطة من الصرفة والهوائية ، ثم الزمهريرية وهى الهواء الصريف ، ثم البخارية وهى الهوائية المخلوطة مع المائية ، ثم التربة ، وهو مافيه أرضية وهوائية ، ثم الطينية ، وهى أرضية مع مائية ، ثم الارضية الصرفة .

القسم الرابع : فى المركبات التى لها مزاج وهى الاكثر :
وهو ينقسم الى ماله نفس ، والى مالا نفس له ، وفيه ثلاثة فصول .

الفصل الاول . فى المزاج ، وفيه مقاصد

المقصد الاول : قالوا : الصورة الجسمية تفعل أولا فى مادتها ، ثم فى مادة ما يجاورها فالمجاورة شرط للتفاعل ، وأبلغ من ذلك ما كان بالمهاسة والمهاسة إنما تكون بالمطح ، وكلما كان المطوح أكثر ، كانت المهاسة أتم ، وذلك إنما هو بحسب تصغر الأجزاء والعناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت أجزاءها جدا ، واختلطت حتى حصل التماس بين أجزائها ، فعل صورة كل فى مادة الآخر ، فكثرت منه صورة كيفيته حتى نقص من حر الحار فنزل تلك الكيفية ويحصل كيفية حر أقل تتمدد بالنسبة الى الحار وتمتدح بالنسبة الى البارد ، فأنها كيفية متوسطة بينهما ، وكذلك ينقص من برد البارد ، فيحصل برد أقل كما قررنا ، فاذا اشتد التأثير حتى حصل فى جميع الاجزاء كيفية متشابهة متوسطة هى فى درجة واحدة من الدرجات ، الثير المتناهي بالقوة التى هو ، بين غاية الحر وغاية البرد ، وحصل التشابه بينها فى نفس الامر ، لأنها للمجاورة ؛ يحس منها

تكيفية متوسطة ، وإن كان كل واحد منها باقيا على صرافته ، فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا ، ومقابل ذلك الاجتماع يسمى امزاجا .
لقد المزاج : بأنه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصرفة الأجزاء بحيث تكثر صورة كل صورة كيفية الآخر . والاشكال عليه من وجوده :
الأول . لانسلم أن التفاعل لا يكون الا بالتماس كما تؤثر الشمس فيما يقابلها ولا تماس ، والمبصر ليس في الباصرة قطعا ، لا يقال : المدعى اني التفاعل ، وفيما ذكرتم من صورة النقض الفعل من جانب واحد ؛ لانا نقول : الغرض أنه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقة كما نراه من جانب واحد ، وانه يفيد هذا القدر ، وهو يكفيننا

الثاني : لم قلم : ان ثمة صوراً غير الكيفيات هي الفاعلة ؟ ولم لا يجوز أن تكون الاجسام متجانسة ، والاختلاف بالأعراض دون الصور ؟ فان قلت : الكيفيات كالحرارة والبرودة ، تشتد وتضعف ، دون الصور ، فان كون الشيء ماء و ناراً لا يقبل ذلك : قلنا : مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز أن يقال ثمة مرتبة معينة هي النارية ومادون ذلك هوائية ؟
الثالث : الصورة إنما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطاً في التأثير ، فيلزم اجتماع الكيفية الكامنة مع الحادثة المنكسرة ، وأنه محال

الرابع : الماء الحار إذا اخلط بالماء البارد كسر من يوده ، ومن المحال أن يقال للماء صورة توجب الحرارة ، فعلم أن الفاعل هي الكيفية ، فان قيل : نحن نطلق عليها التفاعل ، مجازاً ، وانما ذلك أعداد والكيفية المتوسطة تقيض عن مقيض هو المبدأ القياض ، والمعد قد ينافي الآخر ، والحركة والحصول في الطرف ، قلنا : فالنزاع حائد إلى أن المبدأ فاعل مختار ، أو موجب بالقدرة ، وسنقيم الدلالة على أنه فاعل مختار

تلييه : على مذاهب في المزاج

الاول : أنه يخلج صورة ويلبس صورة متوسطة ، بل يلبس صورة نوعية
للمركب ، ويبطله ما حكيناه من حكايات الترع والانبیق ، لأن اختلاف ما يظهر
فيه من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها ، وهو دليل اختلاف الماهية
فان قيل : فليجز في النار الصرفة أن تحدث لها الكيفية المتوسطة فتصير لحما ،
قلنا : المزاج شرط فيه

الثاني : القول بالخليط ، وهو أن المركبات موجودة بالفعل ، وقد يجتمع
أجزاء منها فيحصل لها قدر ، والا فلا يحس

المقصد الثاني : في أقسام المزاج : قد علمت أن الكيفيات التي يمكن بينها
الفعل والانفعال أربع - الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، فلتقدير
منها الحاصلة في المركب ان كانت متساوية متقاومة حتى يحصل منها كيفة عديدة
الميل الى الطرفين ، فتكون على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي ، قالوا :
وأنه لا يوجد ، إذ أجزاءه متساوية ، فلا يقصر بعضها بعضا على الاجتماع ،
وطبائعها داعية إلى الافتراق ، فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال
فأنه حادث يستدعي مدة فلا يحصل بينها مزاج ، والجواب : أنه ربما تقع
الاجزاء بحيث تكون المائلة إلى العلو في جهة الصغل وبالمكس ، فتتنازع فيحصل
المزاج ، نعم : ينذر ذلك ، وأما الامتناع فلا ، كيف وبقاء الاجتماع قد يكون
لمنفصل لأصل الاجتماع ؟ إذ السبب غير منحصر في غلبة عنصر ، ثم قالوا :
وما ليس معتدلا حقيقيا إن غلب عليه من الاجزاء والكيفيات ما ينبغي له . فهو المعتدل
بحسب الطب ، وإلا فغير المعتدل ، وكل من القسمين ينقسم إلى ثمانية أقسام :
فالمعتدل : لأنه قد يعتبر بالنسبة إلى النوع والصنف والشخص
والمعضو ، وكل بالنسبة إلى الداخل والخارج ، فلكل نوع مزاج لا يمكن أن توجد
صمرته النوعية إلا معه ، بل له عرض ذو طرفين إذا خرج عنه لم يكن ذلك

النوع ، فهو اعتداله ، واليق أمزجته بالنسبة إلى الأنواع الخارجة عنه ، وله أيضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض هو البق الأمزجة الواقعة به ، وبه يكون حاله فيما خلق له أجود ، وذلك اعتداله بالنسبة إلى ما يدخل فيه من صنف أو شخص ، وعليه قس الثلاثة الباقية

وأما غير المعتدل : فلا أنه إما أن يكون خارجا في كيفية ، ويسمى البسيط وهو أربعة : حار وبارد ، ورطب ويابس ، أو في كيتين غير متضادتين ، ويحسمى المركب ، وهو أربعة : سار رطب ، وحار يابس ، وبارد رطب ، وبارد يابس ، وأما الحار البارد مثلا ، أو الرطب اليابس ، أو اجتماع ثلاث ، فلا يتصور . لا يقال : إذا كان يجب للمركب عشرة أجزاء حارة ، وخمسة باردة ، فوجد اثنا عشر حارة ، وستة باردة ، فهو أحر مما ينبغي ، وبارد منه ، لأننا نقول : الاعتبار بالكيفية المتوسطة ، وميلها إلى أحد الطرفين ، وذلك لا يكون إلا إلى طرف واحد ضرورة ، وأما الأجزاء ، فلا عبرة بمددها ومقدارها ، وإذا كانت الحارة ضعف الباردة ، أى عدد كان ، فالمزاج واحد

تنبيه : اتفقوا على أن أعدل أنواع المركبات أى أقربها إلى الاعتدال الحقيقي نوع الانداز ، واختلقوا في أعدل الاصناف

فقال ابن سينا : سكان خط الاستواء لشبابه أحوالهم في الحر والبرد ، وقال الامام الرازي : هم سكان الاقليم الرابع لأننا نرى أهله أحسن ألوانا ، وأطول قدودا ، وأجود أذهانا ، وأكرم أخلاقا ، وكل ذلك يتبع المزاج . قلنا : تابع للاعتدال بمعنى آخر ، ثم قال : إننا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلي مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء ، ثم صيفهم في غاية الحر ، فكذلك شتاء خط الاستواء ، فافنك بصيفهم ؟ والجواب : أن ذلك قد يكون بواسطة أوضاع أرضية فأنها تؤثر بأنواع

الاول : المنخفض أحر ، لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح ، بخلاف المرتفع

الثاني : الجبل قد يعين الشعاع بمكسه وقد يمنعه ، وقد يعكس الريح وقد يمنعه
الثالث : البحر : فان مجاورته تطلب ، ثم قد يسخن بصقائه وانعكاس
الاشعة ، وقد يبرد إذا كان شماليا ، إذ قد يكتسب الشمال منه برذا

الرابع : للتربة والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن ، والصخرية والرملية
تحفظ الحر والبرد

الخامس : الرياح ، فالشمال تبرد ، والجنوب تسخن ، والقبول والديورينين
السادس : مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها تؤثر

السابع : الاوضاع الواقعة في طالع البقعة ، والحادثة في كل وقت ، وإذا
كان ذلك محتملا بطل الاستدلال ، ثم لامنم أن يوجب بعض هذه الامور
أما مفردة أو مركبة ، ماهو أعدل من الاثنين

وتعرف أن أعدل الاشخاص : أعدل شخص من أعدل صنف ، وأعدل
الاعضاء عندهم الجلد ، سينا للأعنة ، سينا للسبابة ، ولذلك حكم طبعا في الفرق
بين الملهوسات ، والحكم ينبغي أن يكون متساوي الميل إلى الطرفين ، ولا يخفى
أن شيئا من ذلك غير يقيني

واعلم ان كلا من الثمانية قد يكون ماديا ، وقد يكون ساذجا ، وقد يكون
جبليا وعرضيا

الفصل الثاني : فيما لا تقس له من المركبات وتسمى المعادن .

وتنقسم الى قسمين ، منطرفة وغير منطرفة .

القسم الأول : المنطرفة : وهي الأجساد السبعة المتكوثة من اختلاط الريبق
والكبريت المتكونين من الأبخرة والأدخنة ، وتختلف باختلاطهما على مزاج
معد لذلك الاختلاف ، فانهما إن كانا صافيين وتم الطبخ ، فإن كان الكبريت أبيض
فالخامس القضة ، وإن كان أحمر وفيه قوة صبغة فهو الذهب ، وإن عقده البرد
قبل عام الطبخ فهو الحارصيني ، وإذا به ذهب فنج ، وإن كان صافيا والكبريت

وديثا محمرا فهو النحاس ، وأن كانا غير جديى المخالطة فالصاص ، وإن كانا
رديئين فأن قوى التركيب بينهما والالتصام فهو الحديد ، وإلا فهو الأسرب .
وأنت خبير بأن القسمة غير حاصرة ، وإن التكون على هذا الوجه لا سبيل
فيه الى اليقين ، ولا يرجى فيه إلا الحدس والتخمين . وإن سلم فتكونها على
غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل ، كيف والمهوسون بالكيمياء لم فى
الاجساد والارواح تقن ؟ والكل عندنا للفاعل المختار .

القسم الثانى : غير المنطرفة : وعدم انظر اقها المالىن كالزبيب أولا ، وحينئذ
إما أن تنحل بالطويات كالأصلاص والراجات ، أولا كالطلق والزرنخ
الفصل الثالث : فى المركبات التى لها نفس . وفيه مقدمة وثلاثة أقسام
المقدمة فى تعريف النفس وهى ثلاث :

الاولى : النباتية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يتغذى وينمو
فالكمال جنس ، وأول : يخرج الكمالات الثانية كتوابع الأول من العلم والقدرة
والجسم : يخرج كمال المجردات ، والطبيعى : يخرج الصناعى كالسرير والكرسى
وبالآلى : العناصر ، أذلا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات ، ومنهم من رفع
طبيعى صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعى ، وبالحيثية : كل كمال لا يلحق
من هاتين الحثيتين .

الثانية : الحيوانية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما ، يحس
ويتحرك بالارادة .

الثالثة : الانسانية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يعقل الكليات
ويستنبط بالراى . وإن اردنا تعريف النفس مطلقا ، قلنا :

كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتغذى وينمو ، أو يحس ويتحرك
بالارادة ، أو يعقل الكليات ويستنبط بالراى . وقد يعبر عنها بلازم واحد
وهو من حيث أنه ذو حياة بالقوة (تليبهات) :

الأول : أننا نأشاهد أجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا ، وليس ذلك للجسمية المشتركة للتخلف ، فهي لمباد غير جسمتها وتسمى نفسا ، والنفس من حيث هي مبدأ الآثار قوة ، وبالقياص الى المادة التي تحملها صورة ، والى طبيعة الجنس التي بها يتحصل كمال ، وتعريفها بالكمال أولى من الصورة ، إذ هي المنطبعة في المادة ، والناطقة ليست كذلك لكنها كمال للبدن ، كما أن الملك كمال للمدينة ، ولأنه مقيس الى النوع وهو اقرب الى طبيعة الجنس من المادة التي يقاس إليها الصورة ، كيف والمادة يتضمنها النوع من غير عكس ؟ وكذا من القوة لأنها للاتعمال ولقوة الفعل ليست بمعنى واحد ، ولأن القوة امم لها من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته والكمال امم لها من حيث يتم بها الحقيقة فتعرفه من جميع جهاته .

الثاني : النفس في بعض الأشياء قد تتبرأ عن البدن ، لكن لا يتناولها امم النفس الا باعتبار تعلقها به ، وقد يكون الشيء باعتبار ذاته امم وباعتبار تعلقه امم آخر ، فإذا أردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد أن نأخذ فيه المضاف اليه وهي وإن لم تكن ذاتية لها في جوهرها فهي ذاتية من جهة التسمية .

الثالث : هذا الحد لا يتناول النفوس الفلكية لما عرفت أننا أعطيناها امم النفس من حيث تختلف أفعالها والفلكية ليست كذلك ، ولا نعلم رسما يتناولها ، فأنا لو قلنا مبدأ للافعال كان كل قوة كالطبيعة نفسا ، ولو شرطنا القصد خرجت النباتات القسم الأول في النفس النباتية : وقواها تسمى طبيعية . وهي أربع ،

منها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص ، وهي الغذائية والنامية .
والغذائية : تشبه الغذاء بالمتغذى أى تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي تنفذه بدلما لا يتحلل عنه ، وقد يثبت وقوفها ضرورة الموت بأن القوى الجسمية متناهية كما تقدم .

والنامية: تداخل الغذاء بين الأجزاء فتضمه إليها فزيد في الأقطار الثلاثة بلسبة طبيعية الى غاية ما ، ثم تقف لا كالورم والسمن ، وذلك أنه لما كان البدن متولدا من الدم والمني فهو في الأول رطب ثم يجف يصيرا يسيرا وتقوى الغذاء لا يكون إلا بتمدد الأعضاء ، فإذا جفت لم تقبل ذلك فوقتت ضرورة .

ومنها اثنتان يحتاج اليهما البقاء النوع ، وهما المولدة والمصورة فالمولدة: تفصل من الغذاء ما يصلح أن يكون مادة لعنل ، وهى في كل البدن. والمصورة : وهى توجد في الرحم خاصة تقيد تلك الأجزاء الصور والتقوى التى بها تصير مثلا بالفعل . وهذه الأربع تخدمها أربعة أخرى .

الأولى الجاذبة : وهى التى تجذب المحتاج اليه ، وتدل على وجودها وجوه الأول : حركة الغذاء من الثم الى المعدة ليست طبيعية ؛ وإلا لا تمنع الى جهة العلو ، والتالى باطل إذ قد يزدرد المنتكس ، ولا إرادة ، وأمان الغذاء فإذا لاشعور له ، وإما من المختذى فإذا قد ينفلت الغذاء من الثم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا إرادة ، بل قد يريد الإنسان منه فيغلبه .

الثانى : أنه متى تغذى الإنسان بشيء ثم تناول بعده حلوا واستعمل التهى وجد آخر ما يخرج بالتهى الحلو ، وليس إلا لجذب المعدة له الى قمرها ، وإذا تناول مراكريها فالمرىء والمعدة يرومان قمضه ولقظه ولا يزدرد أنه إلا بعمر فربما اندفع بالتهى بلا اختياره .

الثالث : قد تصد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان كالتمصاح حتى يخرج الرابع : الرحم بعد الطمث اذا خلا من الفضول يشتد شوقه الى المني حتى يحس كأنه يجذب الأليل الى داخل ، جذب المحجمة الدم .

الخامس : الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث ، ثم تمايز وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به ، فالولا أن في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة لا تمتنع ذلك

الثانية الهاضمة . وهى تعد الغذاء لأن يصير جزءاً بالفعل ، فهى غير الغازية أعنى صيرورتها جزءاً بالفعل ، وهى استحلالات ما بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغازية التى هى كون ما ، ويمكن أن يقال : الحرك الى مشابهه العضو هو القوة الموصلة اليه ، كيف والمراد بالقوة هنا المعدة ؟ والمفيض واهب الصور ، والهاضمة هى المفيدة للاستعدادات المختلفة بالقوة والضعف التى من جعلتها ما بعد لتضيان الصورة العضوية ، وتلك مغنية عن قوة أخرى فى الاعضاء ولذلك لم يذكر جالينوس الغازية ، وقال ابن سينا الغازية أربع ، الأربع منها .

واعلم ان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية تعد الفضل منه للدفع بترقيق الفليظ وتخليط الرقيق وتقسيم اللزج ، اما بذاتها كما فى الجوارح ، أو بمخالطة رطوبه كما فى الآدمى وأكثر الحيوانات ، ثم للهضم مراتب أربع .

الاولى : فى المعدة بأن تجمل الغذاء كيلوسا ، وهو جوهر كماء الكشك التسخين فى يياضه وقوامه ، وهذه المرتبة تبتدىء فى التمه لاتصال سطحه بسطح المعدة ، ولذلك تفعل الخلطة المضغوغة فى انضاج الدما मिल بالانفعا الملبووخه منها الثانية فى الكبد : فأن الغذاء إذا اندفع كثيفه إلى الأمعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها إلى الكبد بطريق ماسا ريقا وهى عروق صلبة ضيقة كالصفاء فينطبخ فيها وتتميز الاخلاط الأربعة ، وذلك لأن الأجزاء اللطيفة النارية منه تتجاوز نضجه ، وتلطفه يعلوها كالرغوطة وهى الصفراء فيها حرافة ، والكثيفة الأرضية اما لطيفها وإما لشدة احتراقها وصيرورتها إلى طبيعة الرماد يرصب فيها كالعكر ، وهى السوداء وفيها حموضة ، وما يبقى بينهما منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو . ومنه ما هو فحج يعد كأنه دم غير تام النضج وهر البلغم وفيه حلاوة مانوكلا كان أقرب إلى النضج كان أحلى ، وكل واحد من هذه الأربعة إما طبيعى ، واما غير طبيعى ، وذلك اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لأن يصير جزءا ، واما لخالطة مخالط

ولها أسماء يعرفها الأطباء لسنا لبيانها

الثالثة في العروق : فان الأخلط الأربعة تندفع في العروق مختلطة وفيها

تميز ما يصاحبه غذاء لكل عضو قصير مستعدا لأن يجذبه جاذبة العضو

الرابعة في الاعضاء . فان الغذاء إذا سلك في العروق الكبار إلى الجداول ثم

إلى الصواقي ثم إلى الرواضع ثم إلى العروق النخية ترشح من فوهاتنا على

الأعضاء وحصل لها في الأعضاء كل عضو التشبه به التصاقا ، وقد يخل به كفى

القبول ولونا ، وقد يخل به كفى البرص والبهق وفي القوام ، وقد يخل به

كفى الاستسقاء الحمى تنبيهان :

الأول : أن لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا ، ولأولى النقل ، وللثانية

البول والمرتان السوداء والصفراء ، وللثالثة الرطوبة المائية المندفعة بالبول

والأنجرة التي تصير عرقا ، والرابعة المني ، ولذلك يضاعف استفراغ القليل منه

ما لا يضاعف مثله استفراغ أضعافه من الدم

الثاني الغذاء : ما يقوم بدل ما يتحلل من الشيء بالاستحالة إلى بوعه ،

ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة ، والمشهور أن البسيط

لا يصير غذاء ، ولا يرهان عليه

الثالثة الماسكة . وهي التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلمها ،

ويثبتها في المعدة احتواءها على الغذاء من كل الجوانب وأن قل الغذاء بحيث

ليس بينهما فضاء ، وإذا ضعفت المعدة لم يحصل ، وإن كثر الغذاء حصلت

الترقرق ، وبالتشريح نشاهد ، وفي الرحم احتواءها على الزرع بحيث لا ينزل ،

وكذلك في الأعضاء ، وبالجملة : فلما رأينا الرقيق والثقيل الذي من شأنه

النزول لا ينزل ، وخلافه الذي ليس من شأنه النزول ينزل ، علمنا أن ثمة

قوة ماسكة .

الرابعة الدافعة : إما الغذاء المهيا للعضو إليه وإما الفضل عنه ويحده كل أحد

من نفسه عند التبرز كأن ممدته وأمعاه منتزع، ويدل عليه التي من غير اختيار،
وما رآه في المعدة من الانزعاج عن موضعها، وسائر الاستفرافات البحرانية وغيرها
تنبيه. إثبات تعدد القوى وتغايرها، بناء على أصلهم من أن الواحد
لا يصدر عنه الا واحد، والاجاز أن يستند الكل إلى قوة واحدة، وقد ثبت
صحته. ثم شرطه عدم تعدد الآلات والقوابل وأنه غير معلوم، وما يقال :
انا نرى العضو قويا في احداها وضعيفا في الأخرى، فهما متغايران ضعيف،
لجواز أن يكون ذلك لضعف الآلة واختلاف فيها. ثم من تأمل في عجائب
الأفعال الحادثة في عالم الطبيعة البالغة من الاتقان أقصى الغاية وكان راجعا
إلى فطنة وانصاف باقيا على قطرة الله التي فطر الناس عليها لم يعلم بصيرته التقليد
ولم يكن أسيرا في مطمورة الوهم؛ علم بالضرورة أنها لا يمكن أن تمتد إلى قوى
بسيطة عديدة الشعور، سيما ما يحدث من الصور في الرحم، وما يقاض من
الصور والقوى على تلك المادة المتشابهة الأجزاء وما يراعى فيها من مصالح
قد تحيرت فيها الأوهام، وعجزت عن إدراكها الأفهام، قد بلغ المدون منها
كما علم خمسة آلاف، وما لا يعلم أكثر، وعلم دلما غموريا لا يشوبه ريبة ولا
يحتدل النقبض بوجه أنها لا تعدر إلا عن عليم خبير حكيم قد رى كما نطق به
الكتاب في عدة مواضع في معرض الاستدلال، على أن في الاعتراف بالفاعل
المختار لمندوحة عن كثير من هذه التحولات التي يكذبها العقل الصريح، وبأبهاها
القهن الصحيح. ولا يقبلها طبع سليم، ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا
لا نزع قلوبنا بمداهد يتناهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب. تنبيهان:
الأول قالوا: وهذه الأربع نخدمها الكيفيات الأربع، فأشد القوى
حاجة إلى الحرارة الهاضمة، ثم الجاذبة، ثم الدافعة، ثم الماسكة وأشد القوى
حاجة إلى اليبوسة الماسكة، ثم الجاذبة، ثم الدافعة، والهاضمة لا حاجة لها إلى
اليبس بل إلى الرطوبة

الثاني : قد تتضاعف هذه القوى في بعض الأعضاء ، فالمعدة فيها جاذبة إليها ما يصلح لها ، وجاذبة لغذاء البدن من خارج . وبالجملة : فقد تعمل تارة للأعداد ، وتارة للاغتذاء ، وكذا كثير من الأعضاء

انقسم الثاني في النفس الحيوانية وتسمى قواها تحسائية ،

وهي أمامدركة وإمامحركة ، والمدركة أما ظاهرة وأما باطنة

النوع الأول القوى المدركة الظاهرة . وهي المشاعر الخمس

المشعر الأول البصر ، وللمحكاه فيه قولان :

القول الأول : وهو مذهب أرسطو ، أنه انما يحصل بانكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية وانطباعها في جزء منها ، وذلك الجزء زاوية مخروط قاعدته سطح المرئي ، ولذلك يرى القريب أعظم ، لأن الوتر الواحد كلما قرب كان أقصر ساقا ، فأوتر زاوية أعظم ، وكلما بعد ثالث أطول ساقا فأوتر زاوية أصغر ، والنفس انما تدرك الصغر والكبر باعتبار تلك الزاوية . ومن نظر الى الشمس نظرا طويلا ثم أمض عنها فلها تبقى صورتها في العين مدة ماء، وله أسوء بسائر الحواس ، اذ ليس ادراكها ، بأن يخرج منها شيء ويتعمل بالمحموس ، بل لأن المحسوس يأتيها ، ويمكن أن يقال على الأول : لعله لمحبب آخر ، وعلى الثاني : أن الصورة انما تبقى في الخيال ، وعلى الثالث : أنه تمثيل بلا جامع . احتج النفاة بوجوه ، والمعدة ما ذكره جالينوس وهو : أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال الا ما يحويه ، فوجب ألا يبصر الا قدر نقطة الناظر متا ، لكننا نبصر نصف كرة العالم ، والجواب : أنه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير ، انما المحال حصول ذلك الشكل بعينه ، والحاصل أن هذا انما يرد على من يرى أن المبصر نفس الشبح ، وأما من يزعم أن حصول الشبح شرط للأبصار فلا يزد عليه . ذلك وهذا هو الحق

القول الثاني : أنه يخرج من العين جسم شمعي على هيئة مخروط رأسه

بلى العين وقاعدته تلى المبصر ، والأدراك التام إنما يحصل من الموضوع الذى هو موضع سهم المخروط . ويظهر أنه إذا كان ريح أو اضطراب فى الهواء وجب أن تنشوش تلك الشعاعات وتتصل بالأشياء الغير المقابلة للوجه ، فوجب أن يرى الإنسان مالا يقابله لاتصال شعاعه به ، كما أنه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتموج لاجرم أنه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة إلى جهة ، وأيضا : فنعلم ضرورة أن النور الذى يخرج من عين المصفور يستحيل أن يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة ؛ بل نقول ذلك المصفور أو الإنسان أو القليل أن كان كله نورا لما امتد ولأحال من الهواء عشرة فراسخ ، وإن لم يكن هذا جليا فى العقل فلا جلي عنده

« تنبيه » سواء قلنا الابصار بالانطباع أو بخروج الشعاع فإنه ينفذ فى الجسم الشفاف مستقيما وينفذ فى الشفاف الذى شقيقه مخالف لشقيق الهواء كالماء والبخار منعطفا بزاوية أصغر من زاوية الرؤيا بكثير ؛ ومن تصور أنها مثل زاوية الرؤبة فقد أخطأ ؛ وموضع نيانه غير هذا الموضوع ، ولهذا لوازم من رؤية الشجر على الشط منتكسا والمنية فى الماء كالأجاصة ونحوهما ، لهذا لأن بصدد بيانها فإنه خروج عن الصناعة

المشعر الثانى . السمع ، وإنما يحصل بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ لقوة حاصلة فى العصبية المفروضة فى مؤخره التى فيها هواة محقق كالطبل ، فأذا انحرفت تلك العصبية أو بطل حسها بطل السمع

المشعر الثالث : الشم ، وهو قوة مستودعة فى زائدتين فى مقدم الدماغ الحسنى التذى ، وزعم بعضهم أن الرائحة تتأدى إليه بتحلل أجزاء من الجسم من الرائحة وتبخره ومخالطته للنوسط ، وزعم آخرون أن الهواء تتكيف بذلك الكيفية من غير أن يخالفه شيء من أجزاء ذى الرائحة . وهذا هو الحق ، لأن المسك يعطر ، أى كثره وديموم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه ، ولو كان

ذلك يتحلل منه لامتنع ذلك ، احتج الأولون بوجهين :
الأول : أن الحرارة تهيج الروائح والبرد يكتنفها ، قلنا : بل تعدها لقبول
الرائحة لتأثيرها في الهراء أو في الآلة

الثاني : التفاحة تذلل من كثرة الشم ، قلنا : بل من وصول النفس إليها
وكثرة اللعس ، وأما مجرد الرائحة فلا ، وإلا لم يتفاوت الشم وعدمه

المشعر الرابع : الذوق ، وهو قوة منبهة في العصب المخروش على جرم
اللسان ، وإنما تدرك بواسطة الرطوبة المذبة المخالطة للمذوق ، فأذا كانت الرطوبة
عديعة الطعم أدت الطعوم بصحة ، وإن خالطها طعم لم تؤدها بصحة كالمغرضى
ولذلك كان الممرور يجمد الماء والمكر مرا ، ومن ثمة قال بعضهم : الطعوم
لا وجود لها في ذى الطعم وإنما توجد في القوة الدائقة وكذلك سائر الكيفيات ،
فالحرارة إنما يعلم وجودها بالحس عند مماسة النار ، وأما وجودها في النار
فوهم مستفاد من أنها لا تعمل إلا بالتشبيه ، ولولم تكن النار حارة لما سخنت
وهو يضمحل بالتأمل في تسخين الحركة مع عدم حرارتها. والجواب : أنه انكار
للمحموسات ، وسفسطة لاستحقاق الجواب

المشعر الخامس : اللعس ، وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط لأكثر البدن
سيما الجلد ، ومن الأعضاء ما ليس فيه قوة لامة كالسكية فأنها تمر الفضلات
الحادة فاقترضت الحكمة أن لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها ، وكذلك
العظم لأنه أساس البدن وعليه اتقائه

الأول : منهم من قال إن القوة للامة أربع - : الحاقة بين الحار والبارد ،
وبين الرطب واليابس ، وبين الصلب واللين ، وبين الأملس والخطن . ومنهم
من أثبت خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة واحدة كما أن
الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة ولا مسة ، وكله بناء على أن الواحد لا يصدر
عنه إلا الواحد ، ولبت شعري لم لا يجعلون الدائقة أيضا متعددة لتعدد المذوقات ؟

الثاني : قوة الدوق مشروطة باللس ، ولا شك أنها غيرها إذ لا يكتفى فيها باللس بل يضافه لأن الدوق خلق للشعور بما يلائم ليجنب ، واللس خلق للشعور بما لا يلائم ليجنب ، وهنا أبحاث نختم بها هذا النوع أحدها . أن الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف ، وتفاوتها بحسب القوة الممانعة وضعفها ، وذلك لفظ الآلة ورقتها ، واضعفا البصر إذ آلتها النور وهو الطف ، ثم السمع وآلتها الهواء ، ثم الشم وآلتها البخار ، ثم الدوق وآلتها الماء ، ثم اللمس وآلتها الأعضاء الصلبة الأرضية ثانيها : ههنا محسوسات مشتركة كالتقدير والأعداد والأوضاع ، والحركة والصكون ، والقرب والبعد والمماسه فلوجب لكل نوع محسوس قوة لوجب اثبات قوى أخرى . وقد يجاب عنه : بأنها محسوسة بالمرض بالآفات فأنها إنما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها . وقد يستعان فيه بالعقل ، ولذلك قد لا يدرك في بعض الأوقات كراكب السفينة يراها ساكنة والقط متحركاً ، وقد يقال : المحسوس بالعرض لما لا يحس به أصلاً لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كأبصارنا أبا عمرو فأن المحسوس ذلك الشخص وليس كونه أبا عمرو محسوساً أصلاً

النوع الثاني القوة المدركة الباطنة وهي أيضاً خمس

الأولى الحس المشترك : وهي القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس فتطالعها النفس ثمه فتدركها ، ويثبتها ثلاثة أوجه الأول : لولا أن فينا قوة مدركة للمحموسات كلها لما أمكننا أن نحكم بأن هذا المحسوس هو هذا اللون ، فأن التفاضل لا بد أن يحضره الخشمان ، فأن قيل : الحاكم هو العقل ، قلنا : سببين أن الجزئيات لا يدركها إلا قوى جماعية ، ولتأثر أن يقول : فما قولك في أن حكمتنا بأن زيداً إنسان أن كان المدرك لها واحداً ، فالمدرك للجزئى هو المدرك للكل ، أعنى العقل ، والابطال أصل الدليل ؟

الثاني : التطرة النازلة رآها خطأ ، والشعلة التي تدار بسرعة رآها كالدارة وليست في الخارج خطأ ودائرة ، فهو في الحس المشترك وليس في الباصرة ؛ لأنها إننا ندرك الشيء حيث هو ، فهو لارتسامها في قوة أخرى ، وليست هي النفس ، فهي قوة جسمية . ولقائل أن يقول : يجوز أن يكون ذلك لارتسام في القوة الباصرة

الثالث ما يراه النائم والمبرم والمكاهن موجود وليس في الخارج ، وإلا رآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو جسماني لما مر ، ولقائل أن يقول لعل المدرك لها النفس كما مر - واحتج الخصم بوجهين

الأول : أن حصول جبل من ياقوت وبحر من زبيب في جزء من بدن النائم ضروري البطلان ، قلنا : قد ينطم شبح الكبير في الصغير كما مر الثاني : كما نعلم أننا لا نشم ولا نذوق ولا نسمع ولا نبصر إلا بأيدي والأرجل نعلم أننا لا نذوق ولا نحس بالدهاغ ومنكره مكابر ، قلنا : عدم توسط الدهاغ فيه ممنوع ، وأما أنه ليس آلة جسمية فنعم

الثانية الخيال : وهو يحفظ الصور المرشمة في الحس المشترك كالخزاة له وبه يعرف من يرى ثم يغيب ثم يحضر ، ولولا هذه القوة لامتنع معرفته واختل النظام وأثبت بوجوده ثلاثة

الأول : قوة القبول غير قوة الحفظ ، قلنا : هو فرع قولكم الواحد لا لمصدر عنه الا واحد ، وإن سلم فالحفظ مشروط بالقبول فكيف تقول القابل غير الحافظ ؟

الثاني : الحس المشترك حاكم دونها ، قلنا : قد تحكم تارة ولا تحكم أخرى الثالث : الصور اذا كانت في الحس المشترك فهي مشاهدة بخلاف ما اذا كانت في الخيال ، قلنا : قد يعود الى ملاحظة النفس وعدمها

الثالثة القوة الوهمية : وهي التي تدرك لمعان الجزئية كالعداوة التي تدركها

الشاة من الذئب ، والخبية التي تدركها المخلة من أمها ، وهى التى نحمك بأن
هذا الأصغر هذا الخلو

الرابعة القوة الحافظة : وهى الحافظة للمعاني التى تدركها الوهمية كالمخزاة
لها ونميتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك فاستغنى بما ذكرنا
ثم المتخيلة : وهى التى تتصرف فى الصور المحسوسة والمعاني بالتركيب
والتفصيل مثل انمان ذى رأسين ، وإنسان عديم الرأس ، وحيوان نصفه
إنسان ونصفه فرس ، وهذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة ، ولنضم
هذا النوع بأبحاث :

الأول : عرف وجود هذه القوى بتعدد الأفعال لما اعتقده أنه لم يصدر
عن الواحد الا الواحد - وقد عرفت ما فيه ، ثم لم لا يجوز أن تكون القوة واحدة
والآلات متعددة ، أو الشرائط .

الثانى : محل الحس المشترك والخيال البطن الأول من الدماغ ، فالحس
المشترك فى مقدمه لتصادفه المحسوسات أولاً ، والخيال فى مؤخره ، ومحل الوهمية
والحافظة البطن الاخير منه ، والوهية فى مقدمه ، والحافظة فى مؤخره ، ومحل
المتخيلة الدودة الحاصلة فى وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه
وهذه فتتصرف فيما فيها ، وإنما عرف محلها بالآفة فأنه إذا تطرق آفة إلى
محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها ، ولولا اختصاص
كل بعمله لما كان كذلك .

خاتمة : أكثر الكلام فى هذه القوى بعد شئ القادر المختار على أن النفس
ليمت مدركة للجزئيات كما أشرنا اليه فلنتكلم فى ذلك فنقول :
المدرک لجميع أصناف الإدركات النفس لوجود .

الأول : ما ذكرناه من الحكم بالكلية على الجزئى ، وبكل جزئى على
أنه غير الآخر

الثاني وجداني : إني واجد أسمع وأبصر وأجوع وأشبع

الثالث : أن النفس مدبرة للبدن فهو فاعل للجزئيات ، ولا بد له فيه من إدراك الجزئيات إذ رأى الكلى نسبتها إلى الكل واحدة ، فلا يصلح لكونه مصدرا للبعض دون البعض ، وللخصم وجوه : —

الاول : نعلم ضرورة أن إدراك المبصرات حاصل للبصر ، والأصوات للسمع ، وعلى هذا ، وإنكار ذلك مكابرة
الثاني : آفة كل عضو توجب آفة فعله

الثالث : إذا أدركنا الكرة فلا بد له أن ترتمى في المدرك صورتها ، ومن المحال ارتداد ما له وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له
الرابع : إذا تصورنا مربعا مجنعا بمربعين هكذا فاننا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير إلى وضع كل من الآخر على معنى أين هو من صاحبه ، فلو كان عمله النفس لم كونه منقسما اتصافا في الكم وأنه باطل ، لأنها مجردة عن المادة .
والجواب : أن شيئا من ذلك لا ينفي كون الخواص آلات والنفس هي المدركة وهذا القدر كاف في اثبات القوى المذكورة ، إذ لولا اختصاص كل عضو بقوة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر

النوع الثالث : القوى الفاعلة : وتنقسم الى باعثة ومحركة . أما الباعثة فاما جلب النعم وتسمى شهوية ، وإما لدفع الضر وتسمى غضبية ، وأما المحركة فهي التي تمتد الأعصاب فتقرب الأعضاء الى مبادئها ، كما في قبض اليد وتربخها ، فتبعد الأعضاء عن مبادئها كما في البسط ، وهذه القوة هي المبدأ القريب للحركة ، والمبدأ البعيد التصور ، وبينهما الفوق والارادة ، فإن النفس تتصور الحركة فتشتاق اليها فتريدها ارادة قصد وإيجاد فتحصل

انقسم الثالث : في النفس الانسانية ، وقواها تسمى القوة العقلية ، ف باعتبار

إدراكها للكليات والحكم بينها بالنبذة الإيجابية أو السلبية تسمى القوة النظرية وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاوتها للرأى والمشورة تسمى القوة العملية ، ويمدت فيها من القوة هيئات انفعالية هى الضحك ، والحجل ، والحياة واخوانها :

القسم الخامس فى المركبات التى لا مزاح لها :

أعلم أن حر الشمس يصعد أجزاء إما هوائية ومائية وهو البخار ، وإما نارية وأرضية وهو الدخان ، ومنهما يتكون جميع الأثار العلوية ، أما البخار فان اشتد الحر حلل المائية وبقي الهواء الصرف ، والا فان وصل إلى الزمهريرية عقده يبرده فصار سحابا وتقاطرت الأجزاء المائية إما بلا جمود وهو المطر ، وإما مع جمود ، فان كان الجمود قبل الاجتماع فهو الثلج ، وان كان بعده فهو البرد ، وانما يستدير بالحركة ، وان لم يصل إلى الزمهريرية فهو الضباب ، وقليله قد يتكاثف يبرد الهبل فينزل ، اما بلا جمود وهو الطل ، أو معه وهو الصقيع ، وأما الدخان فربما يحاطل السحاب فيخرقه إما فى صعوده بالطبع ، أو عند هبوطه للتكاثف بالبرد ، فيحدث من خرقة له ومصاكنه إياه صوت هو الرعد ، وقد يشتمل بقوة التسخين الحاصل من الحركة والمصاكنة ، فلهذه ينطفىء سريعا وهو البرق ، وكثيفه لا ينطفىء حتى يصل إلى الارض وهو الصاعقة ، وأنه - أهنى الدخان - قد يصل إلى كرة النار فيحترق كالشمعة التى تطلقا ويحاذى بها من تحت شمعة مفتعلة فيشتمل الدخان وتتصل بالشمعة السفلى فتشتمل ، فما كان منه لطيفا صار مشتتلا وتهد فيه النار بسرعة فيرى ذلك كأنه كوكب ينقض وهو السحاب ، وما كان منه كثيفا تطلق به النار تطلقا تاما من غير اشتعال ودام متملا لا ينطفىء وهو الدواب والاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان غليظا تعلق به النار تعلقا ما ، فيحدث فى الجوعلامات سود أو حمير ، وقد تنف الدواب ونحوها بمنجب كوكب فيديرها القلك منه .

مشايعه اياه فترى كأن لذلك الصكوك ذؤابة أو ذنبا أو قرنا أو أكثر، وهذه الاقدام إذا اتصلت بالأرض أحرقت ما عليها ويسمى الحريق، وأيضا: فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول إلى الكرة الزمهريرية فيرجع بطبعها، أو يصعد ويصادم الفلك فيرجع، وعلى التقديرين فيتموج الهواء وهو الريح، ولذلك كان أكثر مبادئ الرياح فوقانية، كما تشهد به التجربة، والريح كما يحدث بهذا الطريق فقد يحدث بأن يتخلخل الهواء فيندفع، فيدافع ما يجاوره فيطأوه وتضعف المدافعة إلى غاية ما يفيق، وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع الأجزاء الأرضية فتضغط بينها مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها وهي الزواجر والأعصار، وأيضا: فقد يحدث في الجو أجزاء رشيبة صقيلة كدائرة تحيط بنجم رقيق لا يحجب ما وراءه فينعكس منها ضوء البصر لعصاقتها إلى الدرفيرى ضوءه دون شكله، فأن الصقيل إذا صغر جدا أدى الضوء والون دون الشكل والتخطيط كما في المرأة الصغيرة، فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة، وقد يحدث مثل ذلك في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح، وتختلف ألوانها بحسب أجزاء السحاب، وما وراءها وما ينعكس منها الضوء من الأجرام الكثيفة، ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب حال يدعى بطلان ذلك، لكنه رأى الجمهور قد كرهه متابعة لهم، وأيضا: فالبخار المحتقن في الأرض يخرج القليل من مصامها وينقلب الكثير بمعوثة البرد ماء ويقفها، ومنه العميون إذا كان البخار كثيرا لحصل المدد بمد المدد كأن القائن يحدث الثاني ضرورة امتناع الخلاء، وأيضا: فالبخار والدخان الذان في الأرض قد يكثران ويريدان الخروج منها ومصامها متكاثفة فيزولانها بحركتهما، ومنه تتكون الزلازل، وقد يخرج البخار والدخان وقد صارا نارا لعدة الحركة، وأيضا: فيحدث في الأرض

فيميد مزاجا فيصير دهنا وربما يشتعل بأنوار الكواكب ويغيرها ،
ملخص : مذكراته كله آراه الفلاسفة حيث تفوا القادر المختار ، فأحاطوا
اختلاف الاجسام بالصور إلى استعداد ، واختلاف آثارها إلى صورها المتباينة
وأمزجتها ، وكل ذلك إلى حركات الافلاك وأوضاعها .

وأما المتكلمون فقلوا : الاجسام متجانسة بالقدات لتركيبها من الجوهر الافراد
وانها متماثلة لاختلاف فيها ؛ وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها ؛
بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار . هذا ما قد اجمعوا
عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض والاعراض مختلفة بالحقيقة
فتكون الاجسام كذلك

للمرصد الثاني : في عوارض الأجسام . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في أن الاجسام محدثة ، إنها إما ان تكون محدثة بذواتها
وصفاتها ، أو قديمة بذواتها وصفاتها ، أو قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ، أو بالمكس
فهذه أربعة أقسام ، ثم إما ان تقول بواحد منها أو لا تقول فهذه خمسة احتمالات .
الأول : أنها محدثة بذواتها وصفاتها ، وهو الحق ، وبه قال المليون من
المسلمين واليهود والنصارى والمجوس .

الثاني : أنها قديمة بذواتها وصفاتها ، واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من
متأخري الفلاسفة وتفصيل مذهبهم أنهم قالوا : الاجسام تنقسم كما علت إلى
فلكيات وعنصریات ، أما الفلكيات : فأنها قديمة بموادها وصورها وأعراضها
الا الحركات والأوضاع المشخصة فأنها حادثة ، وأما العناصر ، فقديمة بموادها
وبصورها الجسمية بنوعها ، وبصورها النوعية بمجسها ؛ نعم : الصور المشخصة
فيهما ، والأعراض المختصة محدثة ، ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية .
الثالث : قديمة بذواتها محدثة بصفاتها : وهو قول من تقدم ارسطو من

الحكماء ، وهؤلاء قد اختلفوا في تلك القوات ،

فمنهم من قال : إنه جسم واختلف في ذلك الجسم أى الاجسام هو ؟ ففي التوراة : أن الله تعالى خلق جوهره ونظر اليها نظر الهيبة فذابت فحصل البخار ، ومن زبدها الأرض ومن دخانها الماء وقيل الأرض ، وحصلت البواقي بالتلطيف ، وقيل النار ، وحصلت البواقي بالتكثيف ، وقيل البخار ، وحصلت العناصر بالتلطيف والتكثيف ، وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك ؛ فاذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محموس ظن أنه قد حدث ولم يحدث ، إنما تحدث الصورة التي أوجبه الاجتماع

ومنهم من قال : إنه ليس بجسم : واختلف فيه ماهو ؟ فقالت التنوية : النور والظلمة ، والحر والبارد ، النفس والهوى ، عشقت النفس بالهوى لتوقف كالألحاح عليها فحصل من اختلاطهما أنواع المكنونات ، وقيل : هي الوحدة فأنها تجزأت فصار تقطعا واجتمعت النقط خطا ، والخطوط سطحا ، والسطوح مجاما الرابع : أنها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها ، وهذا لم يقل به أحد لأنه

ضرورى البطلان

الخامس :- التوقف في الكل ، وهو مذهب جالينوس -

لنا في حدوث الاجسام مسائل :-

المسألة الأولى : وهو المشهور ، الاجسام لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو

عن الحوادث فهو حادث ، وأما المقدمة الأولى فلوجهين ،

الأول : أن الاجسام لا تخلو عن الاعراض لما مر ، وإذ لا توجد بدون التمايز ، وقد بينا أن التمايز بالاعراض ، ثم الاعراض حادثة لأنها لا تبقى زمانين ، وقد مر بيناهما الثاني : الجسم لا يخلو عن الحركة والمكون وهما حادثان ، إنما قلنا : ان الجسم لا يخلو عنهما لأنه لا يخلو عن الكون في حيز ، فان كان مسبوقا بالكون في ذلك الحيز فهو ساكن ، وإلا فهو متحرك ، لا يقال : منقوض بالجسم في أول

حدوده ، لانا نقول : الكلام في الجسم الباقي ، وإنما قلنا : إن الحركة حادثة لوجوه :—
الاول : ماهية الحركة هي الممبوقية بالغير ، و ماهية الأزلية ، عدم
الممبوقية بالغير ، وبينهما منافاة بالذات : فلا تكون الحركة أزلية ، وذلك معنى الحادث
الثاني : الماهية لا توجد إلا في ضمن الجزئيات ، ولا شك أن شيئاً من
جزئيات الحركة لا يوجد في الأزل ، فلا توجد ماهيتها فيه

الثالث : كل حركة من الحركات الجزئية ممبوقة بعدم ازل ، فتجتمع
العدمات في الأزل ، وحينئذ : فلا يوجد في الأزل حركة ، وإلا جامعت عدمها
هذا خلف ، وقد يذكر ههنا وجوه آخر ، مآلها الى ما ذكرنا ، وإنما تختلف
العبارة فتركناها

الرابع : طريقة التطبيق وقد عرفتها ، وقريرها ههنا أن نعرض من حركة ما
الى مالا بداية له جملة ، وحركة قبلها بمقدار متناه جملة أخرى ، ثم نطبق الجملتين
الجزء الاول بالاول ، والثاني بالتاني ، لا الى نهايته ، فإن كان بأزاء كل من أجزاء
الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة ، كان الشيء مع غيره كمو لا مع غيره .
هذا خلف ، والا وجد في أجزاء الزائدة مالا يوجد بأزائه من الناقصة جزء
فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية ، والزائدة إنما تزيد عليها ، متناه ، والزائد
على المتناهي بالمتناهي متناه ، فتكون الزائدة أيضاً متناهية ، فيلزم تناهيهما و
خلاف المفروض ، وقد عرفت الكلام عليه في ابطال التمسلسل سؤالاً وجواباً
فلا نعيد

الخامس : طريقة التعاضيف ، وقريرها هنا : أن الحركات تتألف من أجزاء
بعضها سابقة وبعضها ممبوقة ، ولنجعلها أياماً مثلاً ، فلو كانت تلك الأيام غير
متناهية أمكن لنا أن نحمل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءاً آخر
فنقول : هذا الجزء في هذه السلسلة مسبوق وليس بمسابق ، وكل جزء من أجزائها
الآخر سابق وممبوق بمحمب الفرض ؛ فكل سابق ممبوق من غير عكس

على الأخير المذكور؛ فيكون عدد المسبوق أزيد من عدد السابق بواحد؛ وأنه محال لأنهما متضايقان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد، وأن يكون بأزاء كل واحد واحد، وإنما قلنا المسكون حادث لأنه لو كان قديما لامتنع زواله، واللازم باطل. أما الملازمة: فلأنه وجودي لما تقدم، وكل وجودي قديم يمتنع زواله؛ لأنه إن كان واجبا فظاهر، وإن كان ممكنا كان مستندا إلى واجب لما حياقي، ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر أن القديم لا يمتد إلى المختار بل موجبا، فإن لم يتوقف تأثيره على شرط إصلا لم من عدمه عدم الواجب، وإن توقف فلا يكون ذلك الشرط حادثا، وإلئلكان القديم المشروط به أولى بالحادث؛ بل قديما ويعود الكلام فيه، ويلزم الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتحلل، فلو عدم عدم الواجب، هذا خلف. وأما بطلان اللازم: فبالاقتناع، والدليل، أما الاتفاق: فلأن الأجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها واجبة، وفي المنصريات وحركاتها جائزة؛ فلا شيء من الأجسام يمتنع عليه الحركة. وأما الدليل: فلأن الأجسام متساوية فيصح على كل من الحيز ماصح على الآخر؛ وما ذلك إلا بخروجه عن حيزه، أو نقول: الأجسام إما بسيطة ويموز على كل جزء منه ما يصح على الآخر، فيصح أن يماس يساره ما يماسه يمينه وبالعكس، وما هو إلا بالحركة؛ وإما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها أن يماسها الآخر وما هو إلا بالحركة. وبالجملة: فنعم بالضرورة أن مقولة الوضع غير واجبة للبسائط فكذلك المركبات، وأنه مامن جسم إلا ويمكن للتقدير المختار أن يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وإنكاره مكابرة

المسلك الثاني: وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الأول. أنه لو وجد جسم قديم لم اما كون قديم وإما أن يكون قبل كل كون كون لال بهاية، والثاني باطل بقسميه. أما الملازمة: فلأنه لا بد للجسم من كون، فإن وجد

له كون غير مسبوق بآخر ثم القسم الأول ، وإلا لم القسم الثاني ؛ اذ على ذلك التقدير لو وجد كون لا كون قبله ثم خلو الجسم عن الكون . وأما بطلان بالتالي : فأما القسم الأول فيمثل ما بينا به حدوث المكون ، وأما القسم الثاني فبالنطبق وطريقة التضاييف وغيرهما ؛ ولا يخفى عليك أن في هذا المهلك طرحا لمؤنات كثيرة ، من بيان كون المكون وجوديا ، فان الكون لا شك في أنه وجودي ، ومن بيان أن الجسم لا يخلو عن الحركة والمكون ؛ فان لقائل أن يقول هو في الأزل لا متحرك ولا ساكن لأن كل منهما يقتضى المسبوقية بالنير ، ومن سقوط قولهم السابقة والمسبوقية في الحركة بالقرض ؛ اذ لا أجزاء لها الا بالوهم ، وفي الخارج هو كون واحد مستمر .

المهلك الثالث : للامام الرازي ، وهو أيضا مأخوذ من المهلك الأول والمؤنات بحالها . وتقريره : أنه لو وجد جسم قديم لكان في الأزل اما متحركا أو ساكنا ، والتالي باطل بقسميه . وأنت بمعرفة بيانه بعد ما قردناه في المهلكين السابقين خير .

المهلك الرابع له أيضا : كل جسم ممكن ؛ لأنه مركب وكثير ، وسيأتي أن الواجب واحد وغير مركب ، وكل ممكن هو موجود ، فله موجود ، ولا يتصور الا عن عدم ، وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم ، من أنه لا يجوز استناد القديم إلى المبدأ الموجب ، ونهناك على مأخذه فتذكره .

المهلك الخامس : الأجسام فعل التفاعل المختار لما سيأتي في الصفات ؛ فتكون حادثة لما بينا أن القديم لا يستند إلى المختار ، وهذان الوجهان يثبتان حدوث العالم من الأجسام والمجردات وصفاتهما ، بخلاف الأولين فأنهما لا يعطيان الاحداث الاجسام ، ويحتاج في تعميمها إلى نفى المجردات .

المهلك السادس . الجسم يقوم به الحادث ، وهو ضروري لما نفاهده من الحركات وتحدد الأعراس ، ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في

الأكليات . احتج الخصم بشبه : —

الأول : المادة قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وتسلسل ، وأنها لا تخلو عن الصورة لما تقدم ؛ فيلزم قدم الجسم ، والجواب : منع تركب الجسم من المادة والصورة ، ولا نسلم كون المادة قديمة فإنه يثبت بوجود اختلاف الاستعداد ، وأنه فرع الإيجاب بالقدات وسببها ، ولا نسلم أنها لا تخلو عن الصورة ، وقد مر ضعف دليله .

الثانية : الزمان قديم ، والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها السابق المبدوق وهو الزماني ؛ فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما ، هذا خلف . والجواب : منع أن التقدم بالزمان ، وأن سلم فليس بالزمان ؛ بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض .

الثالثة : وهي العمدة . فاعلية الفاعل للعالم قديمة ، ويلزم منه قدم العالم بيبانه : لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث ؛ والا لزم الترجيع بلا مرجع ، والكلام في ذلك الشرط كما في الأول ويلزم التسلسل . وقد ذكر في الجواب عنه وجوه ، والذي يصلح للتحويل عليه وجهان : —

الأول . النقص بالحوادث البوي ، لا يقال إنه يستند إلى الحوادث الفلكية وكل منهما مصبوق بأخر لا إلى نهاية ؛ لأننا نقول ابتداء القارقي لا بدغم النقص ، وأيضا فنقول : فلم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبق بأخر لا إلى نهاية ؟ فإن قيل : ذلك إنما ينصور فيا له مادة وما سوى العالم ليس له مادة ، قلنا : لا نسلم ذلك ؛ إذ قد تكون تصورات متعاقبة لأمر مجرد ، كل سابق منها شرط للآحق إلى أن تنتهي إلى ما هو شرط لحدوث العالم إلا أن يقال لكل حادث مادة ؛ فيكون هذا رجوعا إلى الطريقة الأولى وقد أجبت عنها .

الثاني . أن ترجيع الفاعل المختار عندنا لأحد مقدوريه إنما هو بمجرد

له كون غير مسبوق بآخر ثم القسم الأول ، وإلا ثم القسم الثاني ؛ إذ على ذلك التقدير لو وجد كون لا كون قبله ثم خلو الجسم عن الكون . وأما بطلان الثالث : فأما القسم الأول فيمثل ما بينا به حدوث المكون ، وأما القسم الثاني فيالتطبيق وطريقة التضايغ وغيرهما ؛ ولا يخفى عليك أن في هذا المحلك طرحا لمؤنات كثيرة ، من بيان كون الكون وجوديا ، فإن الكون لاشك في أنه وجودي ، ومن بيان أن الجسم لا يخلو عن الحركة والكون ؛ فإن لقائل أن يقول هو في الأزل لا متحرك ولا ساكن لأن كل منهما يقتضى المبوبية بالغير ، ومن سقوط قولهم المابقية والمبوبية في الحركة بالفرض ؛ إذ لأجزاء لها الا بالزم ، وفي الخارج هو كون واحد مستمر .

المهلك الثالث : للامام الرازي ، وهو أيضا مأخوذ من المحلك الأول والمؤنات بحالها . وتقريره : أنه لو وجد جسم قديم لكان في الأزل اما متحركا أو ساكنا ، والثالث باطل بقسميه . وأنت بمعرفة يانه بعد ما قررناه في الملكتين السابقين خبير .

المهلك الرابع له أيضا : كل جسم ممكن ؛ لأنه مركب وكثير ، وسيأتي أن الواجب واحد وغير مركب ، وكل ممكن هو موجود ، فله موجود ، ولا يتصور الا عن عدم ، وهو مبني على مما ذكرناه في مباحث التقدم ، من أنه لا يجوز استناد التقدم إلى السبب الموجب ، ونبهنالك على مأخذ فتذكره .

المهلك الخامس : الأجسام فعل القاعل المختار لما سيأتي في الصفات ؛ فتكون حادثة لما بينا أن التقدم لا يستند إلى المختار ، وهذان الوجهان يثبتان حدوث العالم من الأجسام والمجردات وصفاتهما ، بخلاف الأولين فانهما لا يعطيان الاحداث الاجسام ، ويحتاج في تعميمها إلى نفي المجردات .

المهلك السادس . الجسم يقوم به الحادث ، وهو ضروري لما نفاهده من الحركات وتحدد الأعراض ، ولا شيء من التقدم كذلك لما سنبرهن عليه في

الأيديت . احتج الخصم بشبه : —

الأولى : المادة قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وتسلسل ، وأنها لا تخلو عن الصورة لما تقدم ؛ فيلزم قدم الجسم ، والجواب : منع تركب الجسم من المادة والصورة ، ولا نعلم كون المادة قديمة فانه يثبت بوجود اختلاف الاستعداد ، وأنه فرع الايجاب بالذات وصليطة ، ولا نعلم أنها لا تخلو عن الصورة ، وقد مر ضعف دليله .

الثانية : الزمان قديم ، والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجمع فيها الحاق المصوب وهو الزمان ؛ فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما ، هذا خلف . والجواب : منع أن التقدم بالزمان ، وأن سلم فليس بالزمان ؛ بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض .

الثالثة : وهي العمدة . فاعلية الفاعل للعالم قديمة ، ويلزم منه قدم العالم بيانه : لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث ؛ والا لزم الترجيح بالمرجح ، والكلام في ذلك الشرط كما في الأول ويلزم التسلسل . وقد ذكر في الجواب عنه وجوه ، والذي يصلح للتحويل عليه وجهان : —

الأول . النقض بالحادث اليومي ، لا يقال إنه يحتمل إلى الحوادث الفلكية وكل منهما مصبوب بأخر لا إلى نهاية ؛ لأننا نقول ابداء الفارق لا بدغم النقض ، وأيضا فنقول : فلم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مصبوب بأخر لا إلى نهاية ؟ فان قيل : ذلك انما يتصور فيما له مادة وما سوى العالم ليس له مادة ، قلنا : لا نعلم ذلك ؛ اذ قد تكون تصورات متعاقبة لأمر مجرد ، كل سابق منها شرط للآخر الى أن تنتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الا أن يقال لكل حادث مادة ؛ فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الأولى وقد أجبت عنها .

الثاني . أن ترجيح الفاعل المختار عندما لا أحد مقدوره انما هو بمجرد

الارادة، ولا حاجة فيه الى مرجع ينضم اليه، كما تقدم تحتيقه في مثال طريق الهارب من السبع وقد حى العطشان .

الرابعة : صحة العالم لا أول لها، والا لزوم الانقلاب من الامتناع القاتل الى الامكان الذاتي، وأنه يرفع الأمان عن البدييات ، وكذلك صحة تأثير الباري فيه ، فيجب أن يحزم بأمكان وجود العالم في الأزل ، وهو يبطل دلائلهم ، ثم تقول : ترك الجود زمانا غير متناه لا يخلق بالجواد المطلق . والجواب : أنه خطاى ، ثم أنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية ؛ كفى الحادث بشرط كونه حادثا .

المقصد الثاني : في صحة فناء العالم، وهو فرع الحدوث ، فن قال : أنه قديم قال : لا يجوز عدمه لما تقدم ، وأما من قال : أنه حادث فقد قال : يجوز فناءه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم ، والعدم قبل كالعدم بعد ، لا تمايز بينهما، ولا اختلاف فيهما ، فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر . لم يخالف في ذلك أحد الاكرامية، فانهم مع اعترافهم بحدوث الأجسام قالوا : أنها أبدية ممتنع فناؤها، ودليلهم ما أشرنا اليه في امتناع بقاء الأعراض ، والكرامية طردوه في الأجسام، فالتفت اليه بحجده مع جوابه محضرا عندك

المقصد الثالث : الأجسام باقية خلافا للنظام ، ومن أصحابنا من ادعى فيه الضرورة . لا يقال : ليس ذلك الابقائها في الحس ولا يصلح التعويل عليه؛ إذ الأعراض كذلك ، وقد قلتم بأنها لا تبقى . قلنا : لانعلم أن ذلك ليس الابقاء في الحس؛ بل الضرورة العقلية حاصله ، والضرورى لا يطلب ممتنعه ؛ بل هو ما يحزم به مجرد الفطرة . ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة ، والتسخن والتبرد ، والتمود والتبيض، وكل ذلك باطل بالضرورة . حجة النظام : أنها لو بقيت لامتنع مدمها بالدليل الذى ذكرناه لبقاء الأعراض . واللازم باطل اتفاقا .

تنبية : ذلك الدليل لما قام في الأعراض طرده النظام في الأجسام ، فقال :
لعدم بقائها أيضا ، ولما كان بقاؤها ضروريا لزم الكرامية أنها لا تنفى ، و فرق
قوم : بأن الأعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور ، وأما الجواهر
فيحفظها الله تعالى بأعراض متعاقبة يخلقه فيها ، فإذا أراد أن ينفى لم يخلق
فيها العرض ، أو خلق فيها عرضا منافيا لبقائه .

المقصد الرابع : الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة ؛ إذ لو جاز
ذلك لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجساما ، والذراع الواحد من الكراميس
مثلا ألف ذراع ؛ بل تداخل العالم كله في حيز خردلة ، وصرح العقل بآياه .
وأما النظام : فقبل أنه جوزه ، والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه ، وأما
أنه ألزمه وقال به فلم يعلم ، وإن صحح كان مكابرا .

المقصد الخامس : وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان ، فكما لا يجوز
كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد ، فلا يجوز كون الجوهر الواحد
في آن واحد في حيزين ، وهذا ضرورى .

وقال بعض الائمة في اثباته : لو جاز ذلك لم يمكن الجزم بأن الجسم الحاصل
في هذا الحيز غير الحاصل في الحيز الآخر ، وأيضا فلا يبقى فرق بين الجسم
الواحد والجسمين ، ولعل ذلك تنبيه على الضرورة بمبارات تصور المطلوب
في القهين ، فإن شيئا من ذلك ليس بأوضح من المطلوب .

تنبيه : هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز ضدّين ؟ كما
يسمى المرئان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل ضدّين ؟ فيه خلاف بين المتكلمين
وهو قهطى مأنه الى مجرد الاصطلاح ، ولكل أن يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء
واعلم أن للحكماء خلافا قريبا منه في الصورة النوعية كالنارية والمائية
هل هما ضدّان أم لا ؟ وهو أيضا قهطى مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على
موضوع أو محل ؛ فإن شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدّين ، وإن اكتفى

بالحل فهما ضدان ، والاصطلاح المشهور على الاول .

المقصد السادس : الجسم هل يخلو عن العرض وضده ؟ اتفق المتكلمون على منعه ، وجوزه بعض الدهرية في الأزل ، وهم بعض القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بعصمتها ، وجوزه الصالحية فيما لا يزال .
وللعزلة تفصيل : فالبصرية منهم يجوزونه في غير الأكوان ، والبغدادية يجوزونه في غير الألوان .

وأما المتكلمون . فمنهم منه بناء على أن الأجسام متجانسة وانما تتميز بالأعراض ، فلو خلى عنها لم يكن شيئا من الأجسام المخصوصة ؛ بل جسما مطلقا ، والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة ، وموافقة النظام في ذلك لهم أمر ظاهر ،

ومنهم من احتج عليه بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف ؛ لأن الدعوى عامة وهذا لا تعميم فيه ؛ ورب عرض يخلو الجسم عنه وعن ضده ، وأما قياس البعض على البعض وما قبل الاتصاف بها بعده فأضعف .
احتج المجوز بوجوه . -

الاول : لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر ، وأنه ينقضي الاختيار . والجواب أن هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر ، والعلم دون الحياة ، والعلم بالمستور فيه دون النظر ؛ فما هو عذرکم في صور الالزام فهو عذرنا في محل النزاع .

الثاني : مامن معلوم الا ويمكن أن يخلق الله تعالى في العبد علمابه ، والمعلومات في تقسمها غير متناهية ، والحاصل للعبد متناه ، فإن اتفق عنه علوم غير متناهية فكان يجب أن يقوم به بأزاء كل علم منتف عنه ضده ؛ فيلزم قيام صفات غير متناهية ، وكذا في المقدورات ونحوها ، وأنه محال . والجواب :

أن المنتقى تعلق العلم وأنه ليس بعرض ، وهذا انما يلزم من بموجب كل معلوم الى علم ، ونحن لا نقول به .

واجاب الاستاذ أبو اسحاق . بناء على أصله من تضاد العلوم المتعددة ، أن ضد العلوم المنتفية هو العلم الحاصل ؛ وألزم امتناع اجتماع علمين فالزمه ، وزعم أن لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر .

وأجاب ابن فورك : المعلومات وإن كانت غير متناهية ؛ فالإنسان لا يقبل منها الا علوما متناهية لا متناع وجود مالا يتناهى مطلقا ، وانما يصح لو امتنع وجود مالا يتناهى بدلا كما يجتمع وجوده معا .

وأجاب القاضى : بأنه قد يكون انتفاء ما انتفى من العلوم بضد تام كالنوم والنوم لجميع العلوم

الثالث : الهواء والماء خال عن اللون وضده . والجواب : منع عدم اللون ؛ بل لا يدرك لضغفه أو التزم أن الشفيف ضد اللون لاعدمه

تنبه : منهم من قال : قبول الاعراض معلل بالتحيز للدوران ، وقيل لالدوران كل مع الآخر فليس اسناد أحدهما إلى الآخر أولى من العكس ، والحق التوقف

المقصد السابع : الأبعاد متناهية سواء كانت فى ملاء أو خلاه ان جاز خلافا للهند لوجوه :

الأول : لو وجد بعد غير متناه ؛ فلنا أن نعرض خطا غير متناه وخطا آخر متناهى يوازيه ، ثم يعيل من الموازاة مائلا إلى جهته فيسامته ضرورة ، والمساماة داحضة ، فلها أول وهى بنقطة ؛ فيكون فى الخط الغير المتناهى قطعة هى أول تقط المساماة ، وأنه محال ؛ إذ مامن نقطة تفرض إلا والمساماة مع ما قبلها قبل المساماة معها ؛ لأن المساماة انما تحصل بزواية مستقيمة الخطين ، وأنها تقبل القسمة الى غير النهاية ، وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المساماة مع النقطة فوقانية

فيه فثمة جسم مانع؛ لجواز أن يكون ذلك لا لوجود المانع؛ بل لعدم الشرط وهو
الفضاء الذى يمكن مداخل فيه

الرابع : الجسم ماهية كلية فيمكن لها أفراد غير متناهية عقلا . والجواب :
أن الكلية لا تقتضى الوجود ولا التعدد ولا عدم التناهي
المقصد الثامن : قال الحكماء . لا عالم غير هذا العالم ، أعنى ما يحيط به سطح
محدود الجهات لثلاثة أوجه

الأول : لو وجد خارجه عالم آخر لكان فى جانب من المحدد ، والمحدد فى
جهة منه ؛ فتكون الجهة قد تحددت قبله لابه ، هذا خلف . والجواب : أن الذى
ثبت بالبرهان تحدد جهتى العلو والسفل بالمحدد ، وأما تحدد جميع الجهات به
فلا ، ولم لا يجوز أن يكن هنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لابهذا المحدد ؟
فإن حصر الجهات فى هاتين لم يقم عليه دليل .

الثانى : لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا كرتين أو لا . والجواب :
لأنسلم ذلك لجواز أن يملأها مائىء ، ولو أردنا ذكر مستند لمنع قبرا ، قلنا . قد
يكونان تدويرين فى ثمن كرة ، وربما تتضمن الوفا من الكرات كل واحدة أعظم
من المحدد بما فيها ولا استبعاد ؛ فأنهم قالوا : تدوير المريخ أعظم من ممثل الشمس
بما فيها ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز قيا هو أعظم منه ؟ ومن أين لكم أنه ليس
فى جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا وأخفاة له .

الثالث : لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه أحياء طبيعية ، فيكون
لنصر واحد حيزان طبيعيان . والجواب : منع تساوى عناصرهما وكائناهما
صورة . ولئن سلطنا فلا نسلم تماثلهما حقيقة . وإن سلطنا فلم لا يجوز أن يكون
وجوده فى أحدهما غير طبيعى ؟

المُرصد الثالث: في النفس . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في النفوس العقلية وهي مجردة ؛ لأن حركات الأفلاك ارادية ؛ فلها نفوس مجردة .

أما الأول: فلأنها إما طبيعية أو قسرية أو إرادية ، والأولان باطلان ، أما كونها طبيعية . فلأن الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك ؛ فلو كان ذلك مقتضى الطبيعة لكان الشيء الواحد مطلوباً بالطبع ومتروكاً بالطبع وأنه محال . وأما كونها قسرية ، فلما تقدم أن القمر إنما يكون على خلاف الطبع وذلك أن عدم الميل الطبيعي لا يتحرك ، وههنا لا طبع فلا قسر ، وأيضاً لو كان بالقمر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها

وأما الثاني : فلأن إرادتها ليست عن تخيل محض ، وإلا امتنع دوامها على نظام واحد دهر الداهرين لا يختلف ولا يتغير ، فهي إذا ناشئة عن تعقل كلي ، وعمل التعقل الكلي مجرد لما سيأتي في النفوس الانسانية برهانه . والاعتراض : لانعلم أنها ليست طبيعية وأنه يلزم كون المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع ، لجواز أن يكون المطلوب نفس الحركة ، سلمناه .. لكن لانعلم أنها ليست قسرية ، فذلك القسر على خلاف الطبع ممنوع وقد مر ما في دليله ، سلمناه .. لكن لانعلم أن التخيّل لا ينتظم ، ولم لا يجوز أن يكون تخيله خلاف تخيلنا ؟ سلمناه .. لكن لانعلم أن عمل التعقل مجرد وسنكلم عليه تفرعاً :

الأول : لما مع القوة العقلية قوى جسمانية هي مبدأ الحركات الجزئية ؛ فإن التعقل الكلي لا يصلح لذلك ؛ فإن نسبته إلى جميع الجزئيات سواء ؛ فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض دون البعض

الثاني : ليس للأفلاك حس ولا شهوة ولا غضب ؛ لأن الاحتياج إليها

يُجلب النفع ودفع الضرر المقصود بهما، حتى لا يصور عن القسود وصورها لا تقبل ذلك ، والمقدمات كلها ممنوعة

المقصد الثاني : في أن النفوس الانسانية مجردة ليست جسمانية ولا جسماء ، وإنما تعلقت بالبدن تعلق التدبير والتصرف ، وهذا مذهب الفلاسفة ، ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب ، وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الإطلاق احتجوا بوجوه : -

الأول : أنها تعقل البسيط فتكون مجردة ، أما الأول فلا ، لأنها تعقل حقيقة ما ، فإن كانت بسيطة فذاك وإلا كانت مركبة من البسائط ، وتعقل الكل بعد تعقل أجزائه ، وأما الثاني فلا ، لأن محل البسيط لو كان جسماً أو جسمانياً لكان منقسماً ، وانقسامه داخل يوجب انقسام الحال فيه ؛ لأن الحال في أحد جزأيه غير الحال في الآخر ، وأنه ينافي البساطة . أجيب عنه بأنه مبني على أن النفس محل المعقول وهو ممنوع ، فإن العلم مجرد تعلق ، وإن سلم .. فحل بصورة البسيط ولا يلزم المطابقة من جميع الوجوه ؛ فقد لا تكون بسيطة ، وإن سلم .. فلا نسلم أن كل ذي وضع منقسم فإنه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى ، وإن سلم .. فلا نسلم أن الحال في المنقسم منقسم كالسطح ، وإن سلم أنه منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل ، وأنه لا ينافي البساطة لجواز أن تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته الثاني : أنها تعقل الوجود وأنه بسيط لما مر . والجواب ما تقدم .

الثالث : أنها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة ، أما الأول فظاهر ، وأما الثاني فلا ، لأن الحال في ذي الوضع يختص بمقدار وضع فلا يكون مطابقاً لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع ، بل لا يكون مطابقاً إلا لما له ذلك المقدار والوضع . والجواب : يعرف مما مر ، ويرد ههنا مع عدم مطابقتها لكثيرين ؛ إذ قد يخالف الشيخ لما له الشيخ في الصغر والكبر

الرابع : أنها تعقل الضدين ، فلو كان جسماً أو جسمانياً لزم اجتماع العواد

والبياض مثلا في جسم واحد وأنه محال . والجواب : أن صورتي الضدين لا تضاد بينهما ؛ لأنهما يخالفان الحقيقة الخارجية ، ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد ، ولأن سلطنا . فلم لا يجوز أن يقوم كل بجزءه من الجسم ؟

الخامس : لو كان العاقل منها جسائيا لعقل محله دائما أو لم يملكه دائما ، والتالي باطل ، أما الملازمة فلأن تعقله لمحله أن كفى فيه حضوره لذاته كان حاصله دائما وإلا احتاج إلى حصول صورة أخرى منه وأنه محال ؛ لأنه يقتضى اجتماع المثلين فلا يحصل ، وأما بطلان الثاني فبالوجدان ؛ إذ مامن جسم فينا يتصور أنه محل للعلم كالقلب والدماغ وغيرها إلا وتعقل تارة وتعقل عنه أخرى . والجواب : منع الملازمة لجواز أن لا يكفى حضوره ولا يحتاج إلى حصول صورة أخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك ، سلطنا . لكن لانعلم أن حصول صورة أخرى فيه اجتماع للمثلين ، وإنما يلزم ذلك أن لو غايل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع

خاتمة : في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة ، وهي نصية الأول : لابن الراوندى : أنه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام

مع نفي المجرّدات

الثاني : لنظام : أنه أجزاء لطيفة سارية في البدن باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تحلل وتبدل ؛ إنما التخلل والتبدل فضل ينضم إليه وينفصل عنه ؛ إذ كل أحد يعلم أنه باق

الثالث : أنه قوة في الدماغ وقيل في القلب

الرابع : أنه ثلاث قوى ، أحدها في القلب وهي الحيوانية ، والثانية في الكبد وهي النباتية ، والثالثة في الدماغ وهي النفسانية

الخامس : أنه الهيكل المخصوص

السادس : أنه الأخلط المعتدلة كما وكيفا

الصانع : أنه اعتدال المزاج النوعي

الثامن : أنه الدم المعتدل إذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس

التاسع : أنه الهواء؛ إذ باقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة

واعلم أن شيئاً من ذلك لم يقم عليه دليل، وماذكروه لا يصلح للتعويل

المقصد الثالث : في أن النفس الناطقة حادثة اتفق عليه الملبون؛ إذ لا قديم

عندهم إلا الله وصفاته، لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع البدن أو قبله؟

فقال بعضهم : تحدث معه لقوله تعالى - بعد تعداد أطوار البدن - ثم أنشأناه

خلقاً آخر . والمراد بإضافة النفس، وقال بعضهم : بل قبله لقوله عليه الصلاة

والسلام خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألfi عام، وغاية هذه الأدلة الظن

أما الآية فلجواز أن يريد بقوله ثم أنشأناه جعل النفس متعلقة به، وانما يلزم

حدوث تعلقها لاحداث ذاتها، وأما الحديث فلائنه خبر واحد فتعارضه

الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة، والحديث بالعكس، وهذا والحكما قد

اختلفوا في حدوثها، فقال به أرسطو ومن تبعه، ومنعهم من قبله وقالوا بقدمها

احتج أرسطو بأنها لو قدمت فاما أن تكون قبل التعلق بالبدن متميزة أو لا،

فان كانت متميزة فمايزها إما بدواتها؛ أو لا بدواتها، فان كان بدواتها فتكون كل

نفس نوعاً منعصراً في الشخص، فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وأنه باطل،

إذ لو لم تقل بان كلاً مماثلة فلا أقل من أن يوجد ههنا متماثلان، وان كان لا بدواتها

كان بالقابل ومايكنتفه كما تقدم . ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن

بيدن آخر ويلزم التناسخ، وسنبطله . وان لم تكن متميزة فبعد التعلق ان

بقيت كما كانت كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو، فيلزم أن يفتراك في صفات

النفس من العلم والقدرة والذقة والالم، وان لم يبق كما كانت لزم التجزى والاقسام،

ولا يتصور هذا إلا فيما له مقدار . وأيضاً فقد عذمت تلك الهوية وحصلت

هويتان أخريان حادثتان ويلزم المطلوب

احتج الخصم بوجوه :

الاول : ان كل حادث له مادة . قلنا : اعم من مادة يحل فيها أو يتعلق بها
الثاني : لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية . والجواب : المنع
الثالث : يلزم عدم تناسخ الأبدان . والجواب : شرط امتناعه الترتب كما مر
تنبيهه قال أرسطو : كل حادث لا بد له من شرط حادث ؛ دفعا للدور والتسلسل ،
فلم يحدث النفس شرط وهو حدوث البدن ؛ فإذا حدث البدن فاض عليه نفس
من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد . وبه أبطل
التناسخ . فإذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس أخرى لما
ذكرنا من حصول العلة بشرطها كلاكه فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل
بالضرورة ، فإن كل أحد يجحد أن نفسه واحدة .

واعلم أن هذا دور صريح ، فإنه بين حدوث النفس يلزم التناسخ وإبطاله ، ثم
بين بطلان التناسخ بحدوث النفس ، وإنما يصح له ذلك لو بين أحدهما بطريق آخر
مثل ما يقال في إبطال التناسخ : أنه يلزم تذكرها لأحوالها في البدن الآخر ، وأن
استعداد الأبدان للنفس وتكونها على وتيرة بخلاف مفارقة النفوس ؛ إذ قد
ينفق وباء أو جائحة أو قتل عام بهلك فيها من النفوس ما يعلم بالضرورة أنه لم
يحدث في ذلك الزمان ، بخلاف العادة ؛ ذلك المبلغ من الأبدان وليس شيء منها
يصلح للتحويل ، وعلى أصل الدليل اعتراضات تعرفها إن كان ما مهندنا لك من
الأصول على ذكر منك فلا نعيد لها حذرا من الاطناب .

المقصد الرابع : تعلق النفس بالبدن ، تعلق العاشق بالمعشوق لتوقف كلاًهما
ولتأنيها عليه ، وأولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر من بخار الغذاء
وطيفه ، ثم بقده قوة بها تمرى الى جيب البان فتفيد كل عضو قوة بها يتم
نعمه من القوى التي فصلها فيها قبل ، وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ،
ولاحاجة الى إثبات القوى .

المردد الرابع : في العقل . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في اثباته : قال الحكماء : أول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث ، واحتجوا بوجهين : -

الأول : الله تعالى واحد ، فلا يصدر عنه ابتداء إلا واحد ، ويمتنع أن يكون ذلك جسما ، لتركبه ولتقدم الهوى والصورة عليه ضرورة ، ولا أحد جزأه ؛ إذ لا يستقل بالوجود دون الآخر ، ولا عرضا ؛ إذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر ، ولا نفسا ؛ إذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم ؛ فيمتنع أن يكون سببا لما بعده ، فتمين أن يكون هو العقل .

تلخيصه : أول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود وللتأثير . وغير العقل ليس كذلك ؛ لأن نفيه القيد الأول في الجسم ، والثاني في الهوى والصورة والعرض ، والثالث في النفس الثاني الموجد للجسم . لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته ، وإلا لا وجد جزئيه ؛ فيكون مصدر الاثنين ، ولا جسما آخر ؛ إذ الجسم إنما يؤثر فيما له وضع بالقياس إليه بالتجربة ، فلو أفاض الصورة على الهوى لكان للهوى إليه وضع قبل الصورة وأنه محال ، ولأنما لتوقف تأثيرها عليه ، ولا أحد جزئيه وإلا لكان علة للآخر ، وقد أبطلناه ؛ لعدم استقلاله بالوجود ، ولا عرضا ؛ لتأخره عنه فهو العقل .

الاعتراض : بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

أما على الأول : فلم لا يجوز أن يكون أول صادر هو الجسم ؟ بأن يصدر أحد جزئيه ، وبواسطته يصدر الآخر . وإن سلم .. فلم لا يجوز أن يكون نفسا ؟ ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف إيجادها مطلقا . وإن سلم .. فلم لا يجوز أن يكون صفة قائمة بذات الله تعالى ؟ ودليلهم على عدم زيادة الصفات سبطله .

وأما على الثاني : فلم لا يجوز أن يكون الموجد للجسم جمياً ؟ قوله : إنما يؤثر فيما له وضع بالنسبة إليه ، ممنوع ، والاستقراء لا يقيد العموم ، سلناه ... لكن قد يكون الموجد نفساً توجده أولاً ثم تتعلق به ، سلناه .. لكن قد يكون هو الواجب كما مر .

المقصد الثاني : في ترتيب الموجودات على رأيهم ، قالوا : إذا ثبت أن المصادر الأولى عقل فله اعتبارات ثلاثة : وجوده في نفسه ، ووجوده بالغير ، وإمكانه لذاته ، فيصدر عنه بكل اعتبار أمر فباعتبار وجوده عقل ، وباعتبار وجوده بالغير نفس ، وباعتبار إمكانه جسم ، إسناداً للأشرف إلى الجهة الأشرف ، والأخس إلى الأخس ، فإنه أخرى وأخلق ، وكذلك من الثاني عقل ونفس وفلك إلى العاشر ، ويسمى العقل الفعال المفيض للصور والأعراض على العناصر والمركبات بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية وأوضاعها الاعتراض : هذه الاعتبارات إن كانت وجودية فلا بد لها من مصادر ، والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، فيبطل أصل دليلكم ، وإن كانت اعتبارية امتنع أن تصير جزء مصدر الأمور الوجودية . وحديث إسناد الأشرف إلى الأشرف خطأي ، وإسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة إلى جهة واحدة مغل ، وكذلك إسناد الصور والأعراض التي في طائفتها هذا مع كثرتها إلى العقل الفعال . وبالجمله فلا يخفى ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي .

المقصد الثالث : في أحكام العقول . وهي سبعة :

- الأول : أنها ليست حادثة لما تقدم أن الحدوث يستدعي مادة .
- الثاني : ليست كائنة ولا فاسدة ؛ إذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبيها صورة أخرى ، وأما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل .
- الثالث : نوع كل عقل منحصر في شخصه ، إذ تشخصه بما هيته ، والا لكان

بالمادة ، وما يكتنفها كما تقدم.

الرابع : ذاتها جامعة لكتالاتها ، أى ما يمكن لها فهو حاصل ، وما ليس حاصلًا لها فهو غير ممكن ، لما علمت أن الحدوث يستدعى مادة بتجدد استعدادها بحركة دورية مرمدية ، فلا يتصور إلا فى مادى هو تحت الزمان :

الخامس : أنها ماقلة لدوائها ؛ إذ التعقل حضور الماهية المجردة عند الشيء ، ولا شك أن ماهيتها حاضرة لدوائها ؛ فان حضور الماهية أعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة ، وفيه نظر . لجواز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما فى الحواس .

السادس : أنها تعقل الكماليات ، وكذا كل مجرد ؛ إذ كل مجرد يمكن أن يعقل . وكل ما يمكن أن يعقل فيمكن أن يعقل مع غيره ؛ إذ لا تضاد فى التعقلات ؛ فيمكن أن يقارنه الماهية المجردة للغير فى العقل ، فيمكن أيضا أن يقارنها مطلقا ؛ إذ كونها فى العقل ليس شرطا للمقارنة ، لأنه لو كان شرطا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل ، ويلزم الدور ، وإذا جاز مقارنة المجردة بإها أمكن تعقلها له ، وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل . فإذا هو عاقل لكل ما يفاربه بالفعل وهو المطلوب . الجواب : لأن لم ان كل مجرد يمكن تعقله ، كالبارى وحقيقة العقول والنفوس . وان سلمنا .. فلا نسلم أن كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير ، وما الدليل عليه ؟ والوجدان لا يعمم ؛ كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله : وان سلم .. فلا نسلم أنه يقتضى مقارنة الماهية المجردة للعقل ، وإنما يصح لو كان العلم حصول الماهية المجردة فى العقل ؛ وقد تكلمنا فيه . وان سلمنا .. فلا نسلم أنه يلزم من جواز المقارنة جواز مقارنته للغير مطلقا . قوله . والا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل . قلنا : إنما يلزم ذلك أن لو كانت المقارنتان مثلين وهو ممنوع ؛ فان حصول الشئيين فى ذات مخالف لحصول أحدهما فى الآخر . وإن سلم .. فلا يلزم امكان تعقله ؛

وإنما يلزم هذا لو كان هو قبلا للثقل ، لا يقال : للثقل نفس هذه المقارنة ، لأنها تمنعه ، لجواز أن يكون أمرا مغايرا مشروطا بها .

السابع : أنها لا تعقل الجزئيات ؛ لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية . ولأنها تنغير ، والاعتراض عليه مستعرفه في بحث صفات الباري في مسألة العلم . خاتمة : في الجن والشياطين : وهي عند الملبين أجسام تتشكل بأى شكل شئت . ومنعه الفلاسفة ؛ لأنها إما أن تكون لطيفة أولا ، وكلاهما باطل .

أما الأول : فلائنه يلزم أن لا تقدر على الأفعال الشاقة وتلاشى بأدى قوة وهو خلاف ما تعتقدونه ،

وأما الثاني : فلائنه يوجب أن ترى ، ولو جوزنا أجساما كثيفة لأزهاها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبلاد لأزهاها ، وبوقات وطبول لانسمعها وهو منسطة . والجواب : أن لعقها بمعنى الشفافية ، فلا يلزم أحد الأمرين لجواز أن يقوى الشفاف على الأفعال الشاقة ولا يفعل بسرعة ومع ذلك فلا زهاها . وبالجملة : فإن أردتم بالطاقة الشفافية فنختار أنها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها ، وإن أردتم سرعة الأفعال والانقسام إلى أجزاء ورقة القوام ؛ فنختار أنها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالدباء . كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها قوة عظيمة ؟ فإن القوة لا تتعلق بالقوام . ألا ترى أن قوام الإنسان دون قوام الحديد والحجر ؟ وترى بعضهم يقتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن أن يسند إلى غلط القوام ؟ وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافات ليس بحسب اختلاف القوام كما في الأسد والحصان والبق والخنزير والكلب والقط والفيل والسمكة الأرضية ، ومنها الجن ، ومنها الشياطين وغير ذلك ، فهذه جنود لربك لا يعلمها إلا هو . وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة ؛ فظئيرة تتعلق بالظئيرة وتعاونها على الخير وهي الجن ، والشريرة تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر وهي الشياطين والله أعلم بحقائق الأمور .

الموقف الخامس

في الالهيات وفيه سبعة مراصد

المرصد الأول : في الذات . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في اثبات الصانع ، وفيه ممالك .

المسلك الأول للمتكلمين : قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض ، وقد يستدل بكل واحد منهما ، إما بإمكانه أو بحدوثه ، فهذه وجوه أربعة :-

الأول الاستدلال بحدوث الجواهر : وهو أن العالم حادث ، وكل حادث فله محدث .

الثاني بإمكانها : وهو أن العالم ممكن ؛ لأنه مركب وكثير ، وكل ممكن فله علة مؤثرة .

الثالث بحدوث الأعراض : مثل ما نشاهد من انقلاب النطقة علة ، ثم مضغه ، ثم لحما ودما ، إذ لا بد من مؤرصاص حكيم .

الرابع بإمكان الأعراض : وهو أن الاجسام متماثلة ، فاختصاص كل بماله من الصفات جائز ، فلا بد في التخصيص من مخصص له . ثم بعد هذه الوجوه نقول : مدير العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكنا فله مؤثر ، ويعود الكلام فيه ، ويلزم إما الدور أو التلسل ، وإما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته ، والأول بقسميه باطل للممر ، فتعين الثاني وهو المطلوب .

المسلك الثاني للحكاه : وهو أن موجودا ، فإن كان واجبا فذاك ، وإن كان ممكنا احتاج الى مؤثر ، ولا بد من الانتهاء الى الواجب ، وإلا لزم الدور أو التلسل . وفي هذا طرح لمؤثرات كثيرة كما ترى .

المسلك الثالث لبعض المتأخرين : جميع الممكنات من حيث هو جميع ممكن ؛ لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره ، فله علة ، وهي لا تكون نفس ذلك المجموع ؛

إذ العلة متقدمة على المألول ، ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ، ولا تكون جزأه ؛
إذ علة الكل علة لكل جزء ، فيلزم أن يكون علة المجموع علة لنفسه ولعلة ،
فإذا هو أمر خارج عنه ، والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته ، وهو
المطلوب .
واعترض عليه بوجوه :

الاول : المجموع يشعر بالتناهي ، فاثباته بمصادرة على المطلوب . والجواب :
أن المراد به هو الممكنات ؛ بحيث لا يخرج عنها شيء منها . وذلك متصور في
غير المتناهي .

الثاني : إن أردت بالمجموع كل واحد ، فعلته ممكن آخر متعلما الى غير
النهاية ، وإن أردت به الكل المجموعي ، فلا نعلم أنه موجود ؛ إذ ليس ثمة هيئة
اجتماعية . والجواب : إنا نريد للكل من حيث هو كل ، ولا حاجة الى اعتبار
الهيئة الاجتماعية ؛ كما في مجموع المثمرة

الثالث : إن أردت بالعلة التامة ، فلم لا يجوز أن تكون نفسه ؟ فذلك : العلة
متقدمة . قلنا : لانسلم ذلك في التامة ، فانها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر
اليه ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل ؛ كما أن كل واحد من الاجزاء متقدم
على الماهية ، ومجموعها هو نفس الماهية ، وإن أردت بها التفاعل فلم لا يجوز أن
يكون جزأه ؟ فذلك لانه علة لكل جزء . قلنا : ممنوع ، ولم لا يجوز أن يكون
بعض الاجزاء بلا علة أو بعلة أخرى ؟ . والجواب : أن المراد التفاعل المستقل
بالمفاعلية ، وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل ، وإلا
وقع بعض اجزائه بفاعل آخر ، فاذا قطع النظر عنه لم تحصل الماهية ، فلم
يكن فاعلا مستقلا . فان قيل : هذا منقوض بالتركيب من الواجب
والممكن . وأيضا : لو كان فاعل الكل فاعلا لكل جزء ؛ لزم في مركب
في اجزائه ترتيب زمني ؛ إما تقدم المألول على علته ، أو تخلف المألول عن علته .
قلت : الجواب عن الأول : انا قيدناه بما كل جزء منه ممكن ، فاندفع النقص .

وعن الثانى : ان التخلف عن العلة الفاعلية لا يمتنع كيف والمراد أن علته لا تكون خارجة عن علة الكل ؟ وبذلك يتم مقصودنا ، ولا يلزم ما ذكرتم ؛ إذ قد تكون علة كل جزء جزء علة الكل ؛ بحيث يكون الكل علة الكل .

المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه : ان الموجودات لو كانت بأمرها ممكنة ؛ لاحتاج الكل إلى موجود متقل ؛ يكون ارتفاع الكل مرة - بالا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلا - متممًا بالنظر إلى وجوده ؛ إذ ما لا يمنع جميع أنحاء عدم لا يكون موجبا للوجود ، والذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء كان متممًا نظرا إلى وجوده يكون خارجا عن المجموع ؛ فيكون واجبا ، وهو المطلوب المسلك الخامس وهو قريب مما قبله : لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره ، فيلزم ألا يوجد موجود . أما الأول : فلأن ارتفاع الجميع مرة لا يكون متممًا بالقدرة ولا بالغير ، وأما الثانى : فلأن ما لم يجب إيجابا بالقدرة وإما بالغير لا يوجد ؛ كما تقدم

وقد ذكر ههنا شبهات كثيرة ، حاصلها عائد إلى أمر واحد ، وهو : أن يوجد ههنا وفى كل مسألة تراد مذهبان متقابلان ، فيرد بينهما ترديدا ما نعا من الخلو ، ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ؛ ليلزم نفي القدر المشترك . وحلها اجمالاً : هو القدح فى دليل الطرف الضعيف من المذهبين ؛ وفى دليلهما إن أمكن ، إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ، ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانها ، ولندكر منها عدة :-

الأولى : لو كان الواجب موجودا ؛ لكان وجوده إما نفس ماهيته ، أو زائدا عليها ، والأول باطل ؛ لأن الوجود مشترك ؛ كما مر ، والماهية غير مشتركة ، والثانى باطل ؛ وإلا كان مجرد معلول ماهيته ؛ فيقتدم عليه بالوجود . والجواب : وجوده نقه . ونعني الاشتراك : بل المشترك الوجود بمعنى الكون فى الاعيان ، وأما لئلا صدق عليه الوجود فلا ؛ كالماهية والشخص . أو وجوده غيره ، وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود ؛ كما تقدم

الثانية : لو كان موجودا لكان اما مختارا أو موجبا ، والأول باطل ، لأن العالم قديم بدليله ، والتقديم لا يستند إلى المختار ، والثاني باطل ، وإلا لم يقدم الحادث إلى يوحى أو التسلسل . والجواب : لا نسلم ان العالم قديم ، وقد مر ضعف دلالته الثالثة : لو كان موجودا ، لكان إما طالما بالجزئيات أولا ، والأول باطل ، وإلا لم التغير فيه ؛ لتغير المعلوم فلا يكون واجبا ، والثاني باطل ، لانا نعلم أن هذه الافعال المنتقنة لا تستند إلى عديم العلم . والجواب : نختار أنه عالم بالجزئيات ، والتغير في الاضافات لافى الذات ، وأنه جائز كما سيأتى .

ولنتصر على هذا التقدير فإن هذا منشأ للشبهات التى طاول بها الكتب وعدي ذلك بحرقا في العلوم ، وعليك نهد الاهتداء اليه أن تقرر من أمثاله الأباقر ١١ خاتمة : لما ثبت أن الصانع تعالى واجب ، فقد ثبت أنه أزلى أبدي ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها . والمتكلمون إنما احتجوا عليه قبل اثبات ذلك ؛ وعنه غنى ، فلا نطول به الكتاب

المقصد الثاني : في أن ذاته تعالى مخالفة لساثر القوت ؛ فهو منزّه عن المثل والند تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وقال قدماء المتكلمين : ذاته تعالى مماثلة لساثر القوت وانما يمتاز عن ساثر القوت بأحوال أربعة : الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة وعند أبى هاشم يمتاز بمخالفة خامسة ، هي الموجبة لهذه الأربعة بتسميم بالالهية لنا : لو شاركه غيره في الذات ؛ لخالفه بالتعين ضرورة الاثنية ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ؛ فيلزم التركيب ، وهو يناقى الوجوب الذاتى ؛ كالقديم . احتجوا : على كون الذات مشتركة ؛ بما مر في الوجود من الوجوه . وتقريرها هنا : أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه . وأيضا فنحن نمزم به مع التردد في الخصوصيات . والجواب : ان المشترك مفهوم الذات ؛ وأنه عارض للذوات المخصوصة ، وهذا الغلط منشأه عدم التفرق بين مفهوم

الموضوع ، الذى يسمى عنوان الموضوع ، وبين ما صدق عليه المفهوم ؛ الذى يسمى ذات الموضوع . وهذه منشأ لكثير من الشبه ، فإذا انتبهت له وكنت ذا قلب شجاعاً ؛ انجبت عليك ؛ وقدرت أن تغالط ؛ وأمنت أن تغالط .
منها قولهم : الوجود مشترك ؛ إذ نجزم به وتتردد فى الخصوصيات . فنقول :
المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود . والنزاع فيه
ومنها قولهم : الوجود زائد ؛ إذ نعقل الوجود دون الماهية وبالعكس . قلنا :
فيه ما تقدم

ومنها : الوحدة عديمة ؛ ولا تسلم . قلنا : مفهوم الوحدة ؛ ولا يلزم فيها صدق عليه ؛ فإنه مختلف
ومنها : الصفات زائدة على الذات ؛ وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحداً
قلنا : يكون ما صدق عليه واحداً ، وأما المفهوم فلا ؛ وأمثال ذلك أكثر
من أن نحصى

قلبيه : نقل عن الحكماء أنهم قالوا : ذاته وجوده المشترك بين جميع الموجودات ؛ ويمتاز عن غيره بغيره سلبى ؛ وهو عدم عروضة للغير ؛ فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ، ووجوده ليس كذلك . وهذا بطلانه ظاهر ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم ؛ بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه ؛ فأنهما قالوا : الوجود المشترك الذى هو الكون فى الاعميان - زائد على ماهيته تعالى بالضرورة ، وأنما هو مقارن لوجود خاص ؛ هو المبحث

المقصد الثالث : فى ان وجوده نفس ماهيته أو زائد ، وأنه مساو لوجود
الممكنات أو مخالف . وقد تقدم فى الأمور العامة ما فيه كفاية

المرصد الثانى فى تنزيهه : وهى الصفات السلبية . وفيه مقاصد

المقصد الأول : أنه تعالى ليس فى جهة ولا فى مكان . وخالف فيه المشبهة

وخصصوه بحجة التهور. ثم اختلفوا. فذهب محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام فيها، وهو مماس للصفحة العليا من العرش، ويموز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات، وعليه اليهود بحق قائلوا. العرش يشط من تحته احيط الرجل الجديد؛ وأنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة اصابع. وزاد بعض المشبهة كضرب وكهس واحد المجيئ: ان المخلصين يماثلونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال: محاذ للعرش غير مماس له قليل: بمسافة متناهية. وقيل غير متناهية

ومنهم من قال: ليس ككون الأجسام في الجهة. لنا وجوه :-
الاول: لو كان في مكان لم قدم المكان، وقد برهنا أن لا قدم سوى الله تعالى؛ وعليه الاتحاق

الثاني: المتمكن محتاج إلى مكانه، والمكان مستغن عن المتمكن
الثالث: لو كان في مكان ظما في بعض الاحياز أو في جميعها؛ وكلامها باطل
أما الاول فلقساوى الاحياز ونسبته اليها؛ فيكون اختصاصه ببعضها ترجيحها بلا مرجح، أو يلزم الاحتياج في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير. وأما الثاني. فلا أنه يلزم بداخل المتحيزين وأنه محال بالضرورة. وأيضا: فيلزم محالته لتأذورات العالم. تعالى عن ذلك علوا كبيرا

الرابع: لو كان جوهرًا ظما ألا ينقسم أو ينقسم. وكلامها باطل. أما الاول فلا أنه يكون جزأ لا يتجزأ، وهو أحقر الأشياء، تعالى عن ذلك. وأما الثاني فلا أنه يكون جسما وكل جسم مركب، وقد مر أنه ينافي الوجوب الذاتي وأيضا: فقد بينا أن كل جسم محدث؛ فيلزم حدوث الواجب وربما يقال. لو كان جسما لقام بكل جزء علم وقدرة؛ فيلزم تعدد الالهة. وهذا المستدل يلزم أن الانسان الواحد علمه قادر على احياء وربما يقال. لو كان متحيزا لكان معاويا لسائر المتحيزات، فيلزم اما قدم

الاجسام أو حدوده ، وهو بناء على تماثل الاجسام
وربما يقال لو كان متحيزا لماوى الاجسام فى التحيز، ولا بد من أن يخالفها
بغيره فيلزم التركيب . وقد علمت ما فيه . احتج الحشم بوجوده :
الأول : ضرورة العقل تجزم بأن كل موجود فهو متحيز، أو حال فيه
والجواب : منع الضرورة ، وإنما ذلك حكم الوهم ، وإنه غير مقبول ، وربما يستعان
فى تصويره بالإنسان السكى ، وعلمنا به .

الثانى : كل موجودين فاما أن يتصلا أو ينفصلا ، فهو ان كان متصلا بالعالم
فتحيز ، وإن كان منفصلا عنه فكذلك . والجواب : منع الحصر وهو من الطراز الأول
الثالث : إنه اما داخل العالم أو خارج العالم ، وألا داخله ولا خارجه ، والثالث
خروج عن المقول ، والأولان فيهما المطلوب . والجواب . أنه لا داخل ولا خارج
الرابع . الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره ، والقائم بنفسه هو
المتحيز بالذات ، والقائم بغيره هو المتحيز تبعاً وهو قائم بنفسه فيكون متحيزا
بذاته . والجواب . منع التفسيرين . وقد يقال فى تقريره .

أجمعنا أن له تعالى صفات قائمة بذاته ، ومعنى القيام للتحيز تبعاً .
الخامس . الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والأحاديث
نحو قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى . وجاء ربك والملك صفا صفا .
فان استكبروا فآلدين عند ربك . إليه يصعد الكلم الطيب . تخرج الملائكة
والروح إليه . هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام . أأمنتم من
فى السماء أن يحسف بكم الأرض . ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى .)
وحديث النزول . وقوله عليه السلام للجارية الخمرساء . إن الله ؟ فأشارت الى السماء
فقرر ، فالمؤال والتقرير يشعان بالجبهة . والجواب . أنها ظواهر غنية لا تعارض
اليقينات ، ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن ، فتؤول الظواهر
إما اجالا ويفوض تفصيلها الى الله ، كما هو رأى من يقف على الآلهة ؛ وعليه

أكثر السلف كما روى عن أحمد: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والبحث عنها بدعة. وأما تفصيلاً كما هو رأى طائفة فنقول: الاستواء الاستيلاء نحو. قد استوى عمرو على العراق. والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام، كما يقال: فلان قريب من الملك، وجاء ربك أى أمره. واليه يصعد السكم الطيب أى يرتضيه. فان السكم عرض يتمتع عليه الانتقال. ومن فى السماء أى حكه، أو سلطانه، أو ملكه موكل بالعذاب. وعليه فقس

المقصد الثانى :- فى أنه تعالى ليس بجسم، وذهب بعض الجهال إلى أنه جسم فالكرامية: قالوا هو جسم أى موجود، وقوم قالوا: هو جسم أى قائم بنفسه، فلانزاع معهم إلا فى التمدية، ومأخذها التوقيف ولا توقيف، والمجسمة قالوا: هو جسم حقيقة، فقيل من لحم ودم كقائل ابن سبأ، وقيل نور يتلألأ كالديبكة البيضاء، وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه

ومنه من يقول: انه على صورة انسان؛ فقيل شاب أمرد جعد قطط، وقيل شيخ أشعث الرأس والحية، تعالى الله عن قول المبطلين

والمعتمد فى بطلانه: أنه لو كان جسماً لكان متحيزاً، واللازم قد ابطالناه، وأيضاً يلزم تركبه وحدوثة. وأيضاً: فان كان جسماً لا تصف بصفات الاجسام أما كلها فيجتمه الضدان، أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح. أو الاحتياج. وأيضاً فيكون متناهماً، فيتخصص بمقدار وشكل، واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون للخصص، ويلزم الحاجة، وحجتهم ما تقدم. والجواب الجواب

المقصد الثالث: أنه تعالى ليس جوهرًا ولا عرضاً أما الجواهر: أما عند المتكلم فلا أنه المتحيز وقد ابطالناه. وأما عند الحكيم فلا أنه ماهية اذا وجدت فى الاعدان ثانت لافى موضوع، وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته، ووجود الواجب نفس ماهيته، وأما العرض: فلا احتياجه إلى محله

المقصد الرابع : أنه تعالى ليس في زمان . هذا مما اتفق عليه أرباب المثل ولا يعرف فيه لهؤلاء خلافاً . أما عند الحكماء : فلأن الزمان مقدار حركة المحدد فلا يتصور في الالفاظ له بالحركة . والجملة . وأما عندنا : فلأنه متجدد بقدره بمتجدد فلا يتصور في القديم ، فأى تفسير فسر به امتنع ثبوته لله تعالى

تنبيه : يعلم مما ذكرنا أنا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى أو الدائى ؛ فتقدم البارى سبحانه عليه ليس تقدماً زمانياً ، وإن بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين ، ولا التقدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان ، وأنه ييسط المذرى و ورود ماورد من الكلام الازلى بصيغة الماضى ولو في الامور المستقبلية .

وهنا أصرار آخر لا يبرحها فقه بطنتك

المقصد الخامس : في أنه تعالى لا يتحد بغيره ، لما علمت فيها تقدم من امتناع اتحاد الاثنين مطلقاً ، وأنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره ، لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية ، وأنه ينفي الوجوب ، وأيضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه ، ولا احتاج اليه لذاته ولزم قدم المحل . وأيضا : فإن المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى أجزائه ، وإلا كان أحقر الاشياء ، وأيضا . فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول ، والاجسام متساوية في القبول ، وانما التخصيص للفاعل المختار ؛ فلا يمكن الجزم بعدم حله في البقعة والنواة ، وأنه ضرورى البطان ، والخم معترف به . وربما يحتج عليه بأن معنى حله في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل ؛ فيلزم كونه متحيزا وفي جهة ، وقد ابطلناه ، وقد عرفت ضعفه ، كيف وأنه يفتقش بصفاته تعالى ؟

تنبيه : كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره ، لأن الانتقال لا يتصور على الصفات ، وانما هو من خواص القدرات لا مطلقا ؛ بل الاجسام

واعلم أن المخالف في هذين الاصلين طوائف :-

الاولى النصارى : وضبط . مذهبيهم . أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله

بالمسيح، أو حلول ذاته فيه، أو حلول صفته فيه، كل ذلك إما يبدنه أو ينهيه ، وإما لا يقولوا بشيء من ذلك . وحينئذ : فما أن يقولوا . اعطاه الله قدرة على الخلق ، أولا ، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات ، وسماه ابنا تشريفا ، كما سمي ابراهيم خليلا ، فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير ، فالسنة الأولى باطلة لما بينا ، والسابع لما سنبينه أن لا مؤثر إلا الله . وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب ا

الثانية : النصيرية والاسحاقية من الشيعة قالوا : ظهور الروحاني الجفاني لا ينكر ، ففي طرف الشر كالشياطين ، وفي طرف الخير كالملائكة ، فلا يتمتع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين ، وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم ؛ وهو العترة الطاهرة ؛ وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الأئمة ، ولم يتعاشروا عن إطلاق الالهة على أئمتهم

الثالثة : بعض المتصوفة : وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد . والضبط ما ذكرناه في قول النصاري . ورأيت من ينكره ويقول . إذ كل ذلك يهمل بالنعيرة ، ونحن لا نقول بها . وهذا العذر أشد من الجزم

المقصد السادس : في أنه تعالى يتمتع أنه يقوم بذاته حادث ، ولا بد أولا من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات على شيء واحد فنقول :- الحوادث . الموجود بعد المعدم ، وأما مالا وجوده وتجدد . ويقال له متجدد ، ولا يقال له حادث . فثلاثة :-

الأول الأحوال : ولم يميز تجدها إلا أبو الحسين فإنه قال يتجدد العاينة فيه بتجدد المعلومات . الثاني الإضافات : يميز بتجددها اتفاقا . الثالث السلوب : فأنسب إلى ما يستحيل إصافه الباري تعالى به امتنع تجده ، والإجاز . إذا عرفت هذا فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث ؛ فمنه الجمهور . وقال المحوس كل حادث قائم به . والكرامية . بل كل حادث يحتاج إليه في الابداد .

فقل هو الإرادة، وقيل كى. وانفقوا أنه يسمى حادثا، وما لا يقوم بذاته محدثا
فرقا بينهما. لنا وجه ثلاثة:—

الأول : لوجاز قيام الحادث لجواز ازلا، واللازم باطل . أما الملازمة فلأن
التقابلية من لوازم الذات؛ وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الدائى إلى الامكان
الدائى . وأيضا : فتكون التقابلية طارئة على الذات ؛ فتكون صفة زائدة ويلزم
التسلسل، وإذا كانت من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم بدوامها والذات
أزلية، فكذا التقابلية وهي تقتضى جواز اتصاف الذات به أزلا؛ إذ لا معنى للتقابلية
إلا جواز الاتصاف به . وأما بطلان اللازم فلأن التقابلية نسبة تقتضى قابلا
ومقبولا، وصحتها أزلا تمنع صفة الطرفين أزلا. فيلزم صحة وجود الحادث
أزلا هذا خلف . الثانى : صفاته تعالى صفات كمال، وخلوه عنها نقص .

الثالث : أنه تعالى لا يتأثر عن غيره. ويمكن الجواب:

عن الأول. بأن اللازم أزلية الصفة والحال صفة الأزلية. فأين أحدهما من
الآخر ، إذ لو لم يزم فى وجود العالم وإيجابه . لا يقال : التقابلية ذاتية دون
القابلية؛ لانا نقول : الكلام فى قابلية الفعل

وعن الثانى : لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة لا يمكن بقاؤها،
وكل لاحق منها مشروط بالسابق، فلا ينتقل عن الكمال الممكن له إلا إلى كمال
آخر ولا يزم الخلو؛ وأما الخلو عن كل واحد منها ، فاما لامتناع بقائه، ولأنسلم
امتناع الخلو عن مثله، وإما لأنه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره؛ فيلزم فقد
كالات غير متناهية، فكان فقده لتحصيل كالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة.
وعن الثالث : وهو أنك ان أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد
ان لم يكن فهو أول المسألة، وإن أردت أن هذه الصفة تحصل فى ذاته من
فاعل غيره، فمنوع؛ لجواز أن يكون مقتضى لذاته؛ إما على سبيل الإيجاب لما
ذكرنا من الترتب، وإما على سبيل الاختيار، فكما أوجد سائر المحدثات يوجد

الحادث في ذاته ، وربما يقال . لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعنه ضده ، وضد الحادث حادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث : وهذا يبتنى على أربع مقدمات .
الاولى : ان لكل صفة حادثة ضدا . الثانية : ضد الحادث حادث .

الثالثة : الذات لا تخلو عن الشيء وضده .

الرابعة : ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

والثلاث الأول مشكلة ، والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني . احتج الحنبل بوجوده الاول : الاتفاق على انه متكلم صحيح بصير ، ولا تنصور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر ، وهي حادثة . قلنا : تعلقه ، وإنه اضافة .

الثاني : المصحح للقيام به ، إما كونه صفة فيعم ، أو مع وصف للتقدم ، وهو كونه غير مسبوق بالعدم ، وإنه سلب لا يصلح جزاء للعوض . قلنا : المصحح هو حقيقة الصفة القديمة ، وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها .

الثالث : إنه تعالى صار خائلا للعالم بعد ما لم يكن ، وطالما بأنه وجد بعد أن كان طالما بأنه سيوجد . قلنا : التغير في الاضافات . قالت الكرامية : أكثر العقلاء يوافقونا فيه وإن انكروه باللسان ، فإن الجبائية قالوا بإرادة وكرهه حادثين لافي محل ؛ لكن المريدية والكارهية حادثان في ذاته ، وكذا الساهية والمبصرة تحدث بمحدوث المسموع والمبصر . وأبو الحسين يثبت علوما متجددة . والأشعرية يثبتون النسخ وهو إمارف الحكم أو انتهاءه ، وهما عدم بعد الوجود . والفلاسفة اثبتوا الاضافات مع عروض لمية والقبلية . والجواب : أن التغير في الاضافات كما تقدم في تحرير محل النزاع ، والحكمة لا يثبتون كل اضافة ، فلا يرد عليهم الازام .
تنبية : الصفات حقيقية محضة كالسواد والبياض . وذات اضافة كالعلم والقدرة ، وإضافة محضة كالمعية والقبلية . ولا يجوز التغير في الاول مطلقا ، ويجوز في الثالث مطلقا ، والثاني لا يجوز التغير فيه ويجوز في تعلقه .

المقصد السابع : اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض

المحموسة ، كالطعم واللون والرائحة والألم ، وكذا اللذة الحسية . وأما اللذة العقلية فنفاها المليون ، وأثبتها الفلاسفة قالوا : اللذة ادراك الملائم ، فمن ادرك كمالا في ذاته التذبه وذلك ضرورى ثم إن كماله تعالى أجل الكمالات ، وادراكه أقوى الادراكات ، فوجب أن تكون لذته أقوى اللذات . والجواب : لانعلم أن اللذة نفس الادراك كامر ، واذا كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ، ووجود السبب لا يكفى دون وجود القابل ، وإن سلم فلم قلت إن ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة ؟

المرصد الثالث في توحيدہ تعالى

وهو مقصد واحد . وهو انه يمتنع وجود الهين

اما الحكماء : فقالوا بمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته لوجهين : الأول : لو وجد واجبان - وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية - لتميزا بتعين ؛ لامتناع الاثنيية بدون الامتياز بالتعين ؛ فيلزم تركيبا وانه محال ، وهو مبنى على أن الوجوب وجودى ، فان صح لهم ذلك ثم الدست ، ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ، وكون التعين أمرا ثبوטיا ؛ إذ قد فرغنا عنهما .

الثانى : الوجوب هو المفتضى للتعين فيمتنع التعدد . أما الأول : فاذ لولاه فاما أن يستلزم التعين لوجوب ، فيلزم تأخره ويلزم الدور ، أولا يستلزم ؛ فيجوز الاتفاقك بينهما ؛ فيجوز الوجوب بلا تعين . وانه محال . والتعين بلا وجوب فلا يكون واجبا لذاته . وهو أيضا بناء على كون الوجوب ثبوטיا . واما الثانى : فلما علمت ان الماهية المفتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص

واما المتكلمون : فقالوا بمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين الأول : لو وجد الهان قادران لكان نسبة المقدورات اليهما سواء ؛ إذ المفتضى

للقدرة ذاتهما ، وللمقدورية الامكان ، فتمتوى النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور
المعين ، اما هما ، وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين ، واما باحدهما
ويلزم الترتيب بلا مرجح .

الثاني : اذا اراد احدهما شيئا فاما أن يمكن من الآخر ارادة ضده ، أو يمنع ،
وكلاهما محال . أما الأول : فلانا نقرض وقوع ارادته له ؛ لأن الممكن لا يلزم من
فرض وقوعه محال ؛ فيلزم إما وقوعهما معا ، فيلزم اجتماع الضدين ، واما لا وقوعهما
فيلزم ارتقاعهما ، فيلزم عجزهما ، وأيضا : فاذا فرض في ضدين لا يرتفعان كحركة
جسم وسكونه لم المحال : واما وقوع احدهما دون الآخر ، فقلبي لا يقع مراده
لا يكون قادرا . وأما الثاني : فلأن ذلك الشيء لقائه يمكن تعلق قدرة كل من الالهين
وارادته به ، فقلبي امتنع تعلق قدرته به فلما منع عنه هو تعلق قدرة الآخر ، فيكون
هذا عاجزا ، وهذا خلف .

واعلم انه لا يخالف في هذه المسألة الا الثنوية ، فظنهم قالوا : نحمد في العالم خير
كثيرا وشرا كثيرا ، وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة ، فكلن فاعل .
والجواب : منع قولهم : الواحد لا يكون خيرا شريرا . اللهم إلا أن يراد بالخير
من يغلب خيره ، وبالشري من يغلب شره ، كما ينبغي ، عنه ظاهر اللغة . لكنه غير
ما لزم ، فلا يفيده ابطاله . ثم بعد يقال لهم الخير : ان قدر على دفع شر الشرير ولم
يفعله فهو شرير ، وإن لم يقدر عليه فهو عاجز ، فتعارض خطا بتهم بخطا به أحسن
من ذلك ما لا وأكثر اقناطا .

المرصد الرابع : في الصفات الوجودية . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في اثبات الصفات على وجه عام

ذهب الاشاعرة : إلى أن الصفات زائدة ، فهو عالم بعلم ، قادر بقدره ، مريد بإرادة ،
وعلى هذا . وذهب الفلاسفة والشيعة الى شبهها مع خلاف الشيعة في اطلاق
الاسماء المحسني عليه ، والمتميز لهم تفصيل يأتي في كل مسألة . احتج الاشاعرة بوجوه :

الأول : ما اعتمد عليه القدماء ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، فأن العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا ، وقد عرفت ضعفه . كيف والغصم قائل باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا ؟ وقد يمنع ثبوتها في الشاهد ، بل الثابت فيه العالمية والقادرية والمريديّة

الثاني : لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يقد حملها على ذاته ، وكان قولنا الله الواحد بمثابة حمل الشيء على نفسه ، واللازم باطل . وفيه نظر : فانه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات ، وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا . نعم لو تصورا بحقيقتيهما وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب ، ولكن أنى ذلك ؟

الثالث : لو كان العلم نفس الذات ، والقدرة نفس الذات ، لكن العلم نفس القدرة ؛ فكان المفهوم من العلم والقدرة واحدا ، وانه ضروري البطلاق . وهذا من النمط الأول . والاراد هو الاراد . احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة لكان فاعلا لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها ، وقد تقدم بطلانه . والجواب : لانسلم بطلانه ، وقد تقدم الكلام عليه . واحتج المعتزلة بوجوه : الأول : مأمّر أن اثبات القدماء كفر ، وبه كفرت النصارى . والجواب : مأمّر من أن الكفر اثبات ذوات قديمة لآذات وصفات

الثاني : عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج إلى الغير . والجواب : أن العالمية عندنا ليست أمرا وراء قيام العلم به فيحكم عليها بأنها واجبة ، وان سلم فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها ، فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة ، فانه نفس المتنازع فيه ، وان اردتم انها واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر

الثالث : صفته صفة كمال ، فيلزم أن يكون ناقصا لذاته ، مستكملا بغيره ، وهو باطل اتفاقا . والجواب : ان اردتم باستكمالها بالغير ثبوت صفة الكمال فهو جائز عندنا ، وهو المتنازع فيه ، وان اردتم غيره فصوروه ثم بينوا لزومه ا

المقصد الثاني : في قدرته . وفيه بحثان :

البحث الأول : في أنه تعالى قادر ، والا لزم أحد الأمور الأربعة :
إما نفي الحادث ، أو عدم استناده إلى المؤثر ، أو التسلسل ، أو تختلف
الآثر عن المؤثر ، وبطلان الوازم دليل بطلان المزوم . بيان الملازمة : انه
إما أن لا يوجد حادث أو يوجد ، فان لم يوجد فهو الأمر الأول ، وان وجد
فاما ألا يستند الى مؤثر أو يستند ، فان لم يستند فهو الثاني ، وان استند فاما
ألا ينتهي إلى قديم أو ينتهي ، فان لم ينته فهو الثالث ، وان انتهى فلا بد من
قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فيلزم الرابع
وان شئت قلت : لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث ، والثالث
باطل ، وبيان الملازمة . لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل .
واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم بأحد طريقين .

الأول : أن يبين حدوث ماسوى الله تعالى ، وانه لا يجوز قيام حوادث
متعاقبة لانهاية لها بذاته
الثاني : أن يبين في الحادث البهيمى أنه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر
لا إلى نهاية محفوظا بمحركة دائمة . وأنت بعد احاطتك بما تقدم خليك بأن
يسهل عليك ذلك . احتج الحكماء بوجوه :-

الأول . تعلق القدرة بأحد الضدين ، إما لذاتها فيستغنى الممكن عن
المرجع ، وانه يسد باب اثبات الصانع . وأيضا . يلزم قدم الآثر . وإما لاندائها
فيحتاج إلى مرجع ، ويلزم التسلسل . والجواب . ان تعلقها انما هو بذاتها ، كما
يبين في طريق الهارب وقد حى المطشان . قولكم : فيستغنى الممكن عن المرجع
قلنا . لا يلزم من ترجيح التقادر لأحد مقدوريه بلا مرجع ترجح أحد طرفي
الممكن في حد ذاته من غير المرجع . وبالجملة . فالترجيح بلا مرجع أى بلا
داعية ؛ غير الترجيح بلا مرجع أى بلا مؤثر أصلا ؛ مغايرة ظاهرة . ولا

يلزم من صحته صحته وربما يقال . الفعل مع الداعي أولى بالوقوع ، ولا ينتهي الى الوجوب ، وقد عرفت ضعفه ، قولكم : يلزم قدم الاثر . قلنا : ممنوع ، وانما يلزم في الموجب الذي إذا اقتضى شيئاً لذاته اقتضاه دائماً ، إذ نسبتها الى الازمنة سواء ، وأما القادر فيجوز أن تتعلق قدرته بالاجداد في ذلك الوقت دون غيره . فان قيل : اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل بفأى فرق بين الموجب والمختار ؟ قلت : انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ، ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعاق القدرة والارادة به ، لا وجوب ذاتي ، ولا يمتنع عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلاً من الترك وبالعكس . فان قيل : القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء ، والعدم غير مقدور ، لأنه لا يصلح أثراً . قلنا : لأن لم أن العدم غير مقدور ، وانه لا يصلح أثراً ، وان سلمناه فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، لا ان شاء فعل العدم . فروع على اثبات القدرة عندنا : —

الاول : القدرة قديمة والا كانت واقعة بالقدرة لما مر وزم التسلسل .

الثاني : أنها صفة واحدة والا لاستندت الى الذات إما بالقدرة أو بالاجباب وكلاهما باطل . اما الاول : فلان التقديم لا يستند الى القدرة . واما الثاني : فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء ، فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض ، فلو تعددت لم ثبوت قدر غير متناهية وهذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد .

الثالث : قدرته تعالى غير متناهية : اما ذاتاً فلأن التناهي من خواص الكم ولا كمّية ، واما تعلقاً فعناء أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره ، وإن كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهياً فتعلقها بمتناهية بالفعل غير متناهية بالقوة . وهذه الاحكام مضطربة في الصفات ظاهراً فلا نكرها .

تنبيه : القدرة صفة زائدة لما بينا . وقد يحتج المعترلة على نفيه بوجهين :

الاول : القدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام، والحكم المشترك يجب تعليله بالعلّة المشتركة ولا مشترك سوى كونها قدرة؛ فلو كان الله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام . والجواب : أنّ التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم وهو الحق الجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد . ثم لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة؟ وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود .

الثاني : القدر في الشاهد مختلفة، ففي الغائب إن كانت مثلها لم تصلح لخلق الاجسام، وإلا لم يكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض، فلم تصلح لذلك. والجواب : منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض. البحث الثاني : في أنّ قدرته تعالى تعم سائر الممكنات . والدليل عليه : ان المتقضى للقدرة الذات ، والمصحح للمقدورية الامكان، ونسبة القات إلا جميع الممكنات على السواء ، وهذا بناء على ما ذهب اليه أهل الحق ؛ من أنّ المدوم ليس بشيء، وإنما هو نفي محض لامتياز فيه ولا تخصيص خلافاً للمعتزلة، ولا مادة له ولا صورة خلافاً للحكاه، والالم بمنع اختصاص البعض البعض بمقدوريته دون بعض كما يقوله الخصم .

واعلم أنّ المخالفين في هذا الاصل وهو أعظم الأصول فرق :-

الاولى الفلاسفة : قالوا إنه واحد حقيقى فلا يصدر عنه آثاران والصادر عنه العقل الاول، والبواق صادرة عنه بالوسائط كما شرعناه، والجواب : منع قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

الثانية المنجمون ومنهم الصابئية . قالوا : الكواكب هي المديرات أمراً لدوران الحوادث السفية مع مواضعها في البروج وأوضاعها بعضها إلى البعض، وإلى السفليات، وأظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول، وتأثير الطوالع والجواب : ان الدوران لا يفيد العلية، سيما إذا تحقق التخلف، وإذا قام البرهان

على تقيضه . كيف وتقول لهم : قد ادعيتم أن الافلاك بسيطة، فاحزاءها متساوية فلا يمكن جعل درجة حرارة أو نيرة أو نهارية، وأخرى باردة أو مظلمة أو وليالية الاتحكما بحثا : ثم نردد وتقول : التلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام لما ذكرناه، والابطال علم الهيئة، اذ ميناه: ان التلك بسيط، فركاته بسيطة، والخرقات المختلفة تقتضى محركات مختلفة كما عرفت، واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام، لانها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم، وإلا فلا أوج ولا جضيض ولا وقوف ولا رجوع، فكيف يثبت لها أحكام؟ لا يقال : الافلاك وان كانت بسيطة فالبروج مكوكبة والمعبرة بقرب كواكبها الثابتة وبعدها ومسامتتها وعدمها . لانا نقول: البروج كما علمت تعتبر من التلك الاطلس الذى لا كوكب فيه على رأيهم، ثم اختصاص كل كوكب بجزء يبطل بساطة الافلاك . فيعود الاشكال

الثالثة الثنوية : ومنهم الجيوس . قالوا: انه تعالى لا يقدر على الشرير ولا لئكان خيرا شريرا معا . والجواب : اما نلزم التالى، وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القدرة والخنازير لاحد أمرين . اما لأنه يوم أن يكون الشر غالبا في فعله : كما يقال فلان شرير، أى ذلك مقتضى تميزته والغالب على هجيراء، وإما لعدم التوقيف بؤامء الله تعالى توقيفية

الرابعة النظام ومتبعوه : قالوا . لا يقدر على التبجح، لأنه مع العلم بقبحه صفه، ودونه جهل، وكلاهما نقص . والجواب . انه لا تبجح بالنسبة اليه فان الكل ملكه، وان سلم.. فعنايته عدم الفعل لوجود العارف، وذلك لا ينفى القدرة

الخامسة الباطني ومتابعوه : قالوا . لا يقدر على مثل فعل العبد : لانه اما طاعة أو معصية، أو صفه . والجواب . أنها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا، وأما فعله تعالى فنزه عن هذه الاعتبارات، وهو خال عن الغرض كسائر أفعاله، ولا يلزم الميث

السادسة الحبابية : قالوا . لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع . وهو

انه لو أراد الله تعالى فعلا ، وأراد العبد عدمه ، لزم إما وقوعهما فيجتمع التقيضان ، أولا وقوعهما فيرتقم التقيضان ، أو وقوع أحدهما لا قدرة للآخر . لا يقال . يقع مقدور الله ، لأن قدرته أعم . لانا نقول معنى كون قدرته أعم تملقها بغير هذا المقدور ، ولا أثر له في هذا المقدور ، فهما في هذا المقدور سواء . والجواب . أنه مبني على تأثير القدرة الحادثة ، وقد بينا به لانه . فراجع ما تقدم المقصد الثالث في علمه تعالى . وفيه بحثان :-

البحث الأول في اثباته . وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء ، وإنما تفاه شرمه لا يمتأ بهم ، وسنذكره . لكن المسلك مختلف . أما المتكلمون فلم يمسلكوا : الأول : ان فعله تعالى متقن ، وكل من فعله متقن فهو عالم ، أما الاول فظاهر لمن نظر في الاطلاق والانس ، وتأمل ارتباط العلويات بالسلطات ، سيما في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها ، وأعطيت من الآلات المناسبة لها ، ويعين على ذلك علم التشريح ، ومنافع خلقه الانسان وأعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات : وأما الثاني فضروري ، ويثبت عليه أن من رأى خطأ حسنا ، يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة ، تدل على معانٍ دقيقة مؤتقة ، علم بالضرورة أن كاتبه عالم ، وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للقيام من شخص يضطر الى أن يجزم بأنه عالم . فان قيل : المتقن ان أردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فمنوع ؛ اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفهومة ما ، ويمكن تصويره على وجه أكمل . أو الموافق من بعض الوجوه ، فلا يدل على العلم . أو أمرائنا ، فيبين لنا ، وكيف وانه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المدسدة بلا فرجار ومسطر ؟ واختيارها للسدس لأنه أوسع من المربع ، ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات ومساوها ، وهذا لا يعرفه إلا الحذاق من أهل الهندسة . وكذلك العنكبوت ، تلج تلك البيوت بلا آلة مع أنه لا علم لها . والجواب : عن الاول . أن المراد من مشاهدته من الصنيع

الغريب والترتيب العجيب ، وتوضيحه . ماذكرنا في مثال الكتابة والمخطاب ؛ إذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل ، حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم . وعن الثاني : انا لانسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله ، لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما ، أو يلهمهما حالا فخالا مما هو مبدأ لذلك

الثاني : أنه تعالى قادر ، لما مر ، وكل قادر فهو عالم . لا يقال . قد يصدر عن النائم والغافل فعل قليل اتفاقا . وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه ؛ لأن حكم الشيء حكم مثله ، لا نأقول . لانسلم الملازمة إذ الضرورة فارقة وأما الحكماء فلهم أيضا مسلكتان :

الاول : انه مجرد ، وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات ، وقد برهننا على المقدمتين
الثاني : انه تعالى يعقل ذاته ، وإذا عقل ذاته عقل ماعداه . أما الاول .
فلأن التعقل حضور الماهية المجردة للشيء المجرد وهو حاصل في شأنه . وأما الثاني :
فلأنه مبدأ لما سواه ، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . ويرد على الاول . منع الكبرى ، وبرهانه قد مر ضعفه . وعلى الثاني . انا لانسلم ان التعقل ماذكرتم وتعرفه بذلك لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك مالم يقم عليه برهان ؛ إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك ولكن من أين لهم ان الحالة التي نجدها من أنفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك ؟ لا بد له من دليل ، سلمناه .. لكن لم لا يجوز أن يفترق فيه التغاير ؟ سلمناه .. لكن لانسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، وإلا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القرينية والبعيدة ، نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء وعلم انه علة له ، وانه موجود ، وانه يلزم من وجود العلة وجود المعلول ، فلم قلتم ان ذلك حاصل له ؟

قنبية : مسلكتا المتكلمين . يفيد ان العلم بالجزئيات ؛ لأن الجزئيات صادرة عنه على صفة الاتقان ، ومقدورة له . وأما مسلكتا الحكماء . فلا يوجبان

الا علما كليا ؛ لأن ما علم بمماهته أو بعلمته يعلم كليا ، فإن المعلوم بمماهته كذا إما وحدها ، أو مع كونها معللة بكذا ، والماهية كلية ، وكونها معللة بكذا كلى ، وتقييد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية .

البحث الثانى : ان علمه تعالى يعلم المفهومات كلها ؛ الممكنة والواجبة والمتنوعة ، فهو أعم من القدرة ؛ لأنها تختص بالممكنات ، دون الواجبات والمتنوعات ؛ لمثل ما مر فى القدرة ، وهو ان الموجب للعلم ذاته ، والمقتضى للمعلومية ذوات المفهومات ومفوماتها ، ونسبة الذات الى الشكل سواء . والمخالف فى هذا الأصل فرق .

الأولى : من قال : انه لا يعلم نفسه ، لأن العلم نسبة ، والنسبة لا تكون الا بين شيئين ، ونسبة الشيء الى نفسه محال . والجواب : منع كون العلم نسبة ؛ بل هو صفة ذات نسبة ، ونسبه الصفة الى الذات ممكنة مسلمناه . لكن لانعلم ان الشيء لا يلحظ الى ذاته نسبة علمية ، وكيف لا ، وأحدنا يعلم نفسه لا يقال ذلك لتركيب فى انفسه ؛ بوجه من الوجوه ، وكلامنا فى الواحد الحقيقى . لآنا نقول . أحدنا لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب ، والا فلا يعلم الا أحد جزئيه ، فيكون العالم غير المعلوم ، فلا يعلم نفسه .

الثانية : من قال إنه لا يعلم شيئا أصلا ، والا علم نفسه ؛ إذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه ، وذلك يتضمن علمه بنفسه ، وقد بينا امتناعه . لا يقال . لانعلم أن من علم شيئا علم أنه عالم به ، والا لزم من العلم بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية . لآنا نقول . المدعى لزوم امكان علمه به ، فان من علم شيئا أمكنه أن يعلم أنه عالم به بالضرورة ، وإلا جاز أن يكون أحدنا عالما بالجهل والحروطات ، ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به ، وان التفت إلى ذلك وبالع فى الاجتهاد ، وذلك سفسطة . والجواب . انه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه ، نعتا الملازمة . وقلنا . الضرورة فيمن يمكنه العلم بنفسه ، وإن

امكن له منعنا بطلان التالى وأيضاً فقد مر بطلان ماذكروه ؛ فى انه لا يعلم نفسه

الثالثة : من قال انه لا يعلم غيره ؛ لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره ، والا فن علم شيئاً علم جميع الاشياء ، فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم ، فيكون في ذاته كثرة غير متناهية ، والجواب : انه كثرة فى الاضافات والعلم واحد ، وذلك لا يمتنع

الرابعة : من قال انه لا يعقل غير المتناهى ؛ إذا المعقول متميز عن غيره وغير المتناهى غير متميز عن غيره ، والا لكان لحد به يتميز عن الغير ، فليس غير متناه . هذا خلف . والجواب : من وجهين :-

الاول : أنه معقول من حيث انه غير متناه . وفيه نظر ؛ لان ذلك امر واحد عارض لغير المتناهى ، وهو غير ماصدق عليه انه غير متناه ، والازعاع انما وقع فيه وبالجملة . فالازعاع فى غير المتناهى تهيبلاً اجمالاً

الثانى . المعقول كل واحد واحد ، وانه متميز عن غيره ، ولا يضر عدم تميز الكل . والحق أنا نقول . لانسلم أن المتميز له حد ونهاية ، وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه بالحد والنهاية ، وأنه ممنوع

الخامسة . من قال لا يعلم الجزئيات المتغيرة ، وإلا فاذا علم ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد ، فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس فى الدار ، أو يبقى ذلك العلم بمحاله ، والاول يوجب التغير والثانى الجهل . والجواب . من لزوم التغير فيه ؛ بل فى الاضافات . وقد أجاب عنه مدافع المعتزلة بأن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد ؛ فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غداً فعند حصول القدر يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن ، وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر لطريقتى الغفلة عن الاول ، والبارى تعالى يتمتع عليه الغفلة ، فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد ، وهذا مأخوذ من قول الحكماء : علمه

تعالى ليس زمانيا ، فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل ؛ إذ الحال معناه زمان
حكى هذا ، والماضى زمان قبل زمان حكى هذا ، والمستقبل زمان بعد
زمان حكى هذا ، فن كان علمه أزليا محيطا بالزمان لا يتصور فى حقه حال ولا
ماض ولا مستقبل . وقد أنكر أبو الحسين البصرى ذلك . واحتج عليه بوجوه :
الأول : حقيقة أنه سيقع غير حقيقة انه وقع ، فالعلم به غير العلم به ؛
لأن اختلاف المتعلقين يستدعى اختلاف العلم بهما .

الثانى : ان شرط العلم بأنه وقع الوقوع ؛ وشرط العلم بأنه سيقع عدم
الوقوع ، فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما ، وقد يعبر عنه بأن من علم ان زيدا
سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد فى بيت مظلم فلم يعلم دخول غدا
لم يعلم أنه دخل البلد . نعم لو انهم اليه العلم بدخول غدا علم ذلك .
الثالث : يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع وبالعكس وبغير المعلوم
غير المعلوم . وقد يعبر عن هذا بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم ؛ واعتقاد
أنه وقع جهل ، وبعد الوقوع بالعكس ؛ فتغايرا .

السادسة : من قال لا يعلم الجيم ؛ بمعنى سلب الكل ؛ لا السلب النكلى ؛
إذ لو علم كل شيء ؛ فاذا علم شيئا علم علمه به ، وكذا علم علمه بعلمه ويلزم
التحمل . والجواب : أنه تسلسل فى الإضافات ، وأنه غير ممتنع ، كيف وأنه
قد يكون بعلمه نفس علمه ؟ كما ذهب اليه الامام والقاضى
تنبيه : العلم صفة زائدة لما مر ، وانكره المعتزلة لوجوه :

الاول : لو كان له تعالى علم ، فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من
وجه واحد ، فيلزم تماثلهما ويلزم قدمهما أو حدوثهما . فاقيل : هذا لازم عليكم
فى المالكية ؛ فها هو جوابكم فهو جوابنا . قلنا : طليته تعالى تعلق القات ؛
وطليتنا تعلق العلم ، فليسا من وجه واحد . والجواب : انه لا يلزم من الاشتراك

في وجه التعلق التام؛ إذ المختلفات تترك في لازم واحد : فان قيل : فبم يعرف
تأمل العلوم ؟ قلنا : ان كان طريق آخر فذلك ، والا فوقف . سلمنا التام ؛
وكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث كما في الوجود .

الثاني : إنه تعالى حالم بما لانهاية له ؛ فيلزم علوم غير متناهية . والجواب :
ان التعدد في التعلقات ؛ وهي اضافية .

الثالث : يلزم علمه بعلمه ؛ وتسلل . والجواب : انه في الاضافات .
الرابع : لو كان ذا علم لكان فوّه عليم ، ؛ واللازم باطل اتفاقا . بيان الملازمة
قوله تعالى : وفوق كل ذي علم عليم . والجواب المعارضة بقوله . وما تحمل من
انني ولا تضع الا بعلمه : ولا يحيطون بشئ من علمه ؛ إن الله عنده علم الساعة .
كيف وانه لفظي يقبل التخصيص ؟

المقصد الرابع : في أنه تعالى حي : هذا مما اتفق عليه الكل لانه عالم قادر ؛
وقد اطلقوا أيضا عليه ؛ وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة ، لكن اختلفوا في
معنى حياته ؛ لانها في حقنا ؛ إما اعتدال المازاج النوعي ؛ وإما قوة تتبع ذلك
الاعتدال ؛ ولا تصور في حقه تعالى ؛ فقالوا : انما هي كونه يصبح أن يعلم
ويقدر ؛ وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري ؛ من المعتزلة . وقال الجمهور :
إنها صفة توجب صحة العلم ؛ إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم لكان
اختصاصه بصحة العلم ترجيحا بلا مرجح . واجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه
بتلك الصفة ؛ فانه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل ؛ فلا بد من الانتهاء الى
ملا يكون بصفة أخرى .

والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لما رُ الدوات ؛ فقد يقتضي الاختصاص
بأمر ؛ وليس جعل ذلك علة صحة العلم أولى من جعلها نفس صحة العلم ؛ فمن
أراد اثبات زيادة فعلية بالدليل .

المقصد الخامس : في أنه تعالى مرید : وفيه بحثان .

البحث الاول: في ابيات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها أولا ، ثم تقريرها
فقال الحكماء : ارادته نفس علمه بوجه النظام الا كل . ويسمونه غاية .
وقال أبو الحسين : هو علمه ينفع في الفعل ، وذلك كما يجده كل فاعل من
نفسه أن ظنه أو اعتقاده ينفع الفعل بوجب الفعل ، ويسميه بالداعية .

وقال النجار : إنه أمر عدى ، وهو عدم كونه مكرها

وقال الكمي : هي في عمله العلم ، وفي فعل غيره الامر به .

وقال أصحابنا : أنها صفة ثلاثة مقابلة للعلم والقدرة ؛ فوجب تخصيص
أحد المقدورين بالوقوع * واحتجوا عليه بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة
سواء ؛ إذ كما يمكن أن يقع بها هذا يمكن أن يقع بها ذلك من غير فرق ؛ وكل
واحد منهما فرض فإن نسبتته إلى الاوقات سواء ؛ فكما يمكن أن يقع في وقته
القي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده ؛ فلا بد من تخصيص ؛ والا لزم ترجيح
أحد المتساويين لا بمرجح ؛ وليس القدرة لاستواء نسبتها اليهما ؛ ولا العلم
لانه ثبم الوقوع ؛ فلا يكون الوقوع تبعاله ؛ والا لزم الدور ؛ فاذا : هو
أمر ثالث وهو المطلوب . فان قيل : الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى
الضدين سواء ؛ فيعود الكلام فيها ويلزم التسلسل . قلنا : لا نسلم ذلك
بل تعلقها بأحدهما لذاتها . لا يقال : فيجب ذلك الجانب ويمتنع الآخر ؛ فيلزم
سلب الاختيار . قلنا : وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار . وربما قال
الحكماء : لا نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع ؛ وإنما ذلك في العلم الاشعالي .
والاصحاب يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين .

البحث الثاني : ارادته تعالى قديمة ؛ إذ لو كانت حادثة لا حثاجت الى ارادة
أخرى ولزم التسلسل . وقالت المعتزلة : أنها حادثة قائمة بذاتها ؛ فكانه مأخوذ
من قول الحكماء : انه عند وجود المستعمل فيفيض يحصل الفيض . وقالت الكرامية :
إنها حادثة قائمة بذاته تعالى ؛ ويعرف بطلانها بما ذكرنا .

خاتمة: قال الامام الرازي : كونه تعالى مريدا ، إما أن يكون نفس ذاته ؛ وهو قول ضرار ، وإما أمرا سلبيا ؛ وهو احد قول النجار ؛ وإما ثبوتيا معلا بذاته ؛ وهو القول الآخر له ؛ وإما معلا بمعنى قديم ؛ وهو قول أصعابنا ؛ وإما بمعنى حادث . اما قائم بذاته تعالى ؛ وهو قول الكرامية ؛ أو موجود لافي محل ؛ وهو قول الجبائية من المعتزلة ؛ أو قائم بذات غير ذات الله تعالى ؛ ولم نر أحدا ذهب اليه . ويظل الأول أنا نعلمه ونشك في كونه مريدا : والثاني زوم كون الجهاد مريدا : والخامس والسادس زوم التحلل ؛ والخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى . والسادس أنه يلزم عرض لافي محل ، وإن نسبة السالمحل له إلى جميع الدوات سواء ، وكونه ذاته تعالى لافي محل لا يوجب اختصاصه به .

المقصد السادس : في أنه تعالى مميح بصير ، الممع ذل عليه ، وهو مما علم بالضرورة من دين محمد ﷺ والقرآن والحديث معلوم به لا يمكن إنكاره ولا تأويله . وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حي ، وكل حي ، يصح اتصافه بالسمع والبصر ، ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو يضلها وضد الحمم والبصر هو الصمم والعمى ، وأنهما من صفات النقص ، فلم تنتم اتصافه تعالى بهما ، فوجب بالسمع والبصر ، ويتوقف على مقدمات :

الاولى : أنه حي بحياة مثل حياتنا وأنه ممنوع ، إذ حياته مخالفة لحياة غيره ولهذا لا يصح عليه الجهل والظن والشهوة والنفرة
الثانية : أن الصمم والعمى ضدان لها وهو ممنوع ؛ بل عدم ملكة لها واتصافه بعدمهما ليس نقضا وهو أول المسألة

الثالثة : أن الجهل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل وقد تقدم ضعفه
الرابعة : أنه تعالى منزّه عن النقائص ، والعمدة في إثباته الأجماع فليعمل عليه في هذه المسألة ابتداء ، ويكتفون مؤنة سائر المقدمات . كيف وحجية

الاجماع ان اثبتناها بالظواهر فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها ؛
وان اثبتناها بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم ثابت في المسألة سواء بمواء
تفسيه: قد تقدم ان طائفة يزعمون أن الادراك هم العلم ؛ فهو لاه زعموا
أن السمع والبصر نفس العلم بالمجموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين.
احتج بوجهين:-

الاول : أنهما تأثير الحاسة أو مشروطان به وأنه محال في حقه. والجواب:
منع ذلك ، ولا يلزم من حصولها مقارناً لتأثير فينا كونهما نفس التأثير ؛ أو
مشروطين به وان سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم إنه في الغائب كذلك
فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتها ، لجاز الا يكون معهما وبصره نفس
التأثير ولا مشروطا به.

الثاني : إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر ؛ خروج
عن المعتبر . والجواب : ان انتفاء التعاق لا يستلزم انتفاء الصفة كما في معتنا
وبصرنا . فان خلوها عن الادراك لا يوجب إنتفاهما أصلاً .

المقصد السابع : في أنه تعالى متكلم : والدليل عليه : اجماع الانبياء عليهم
السلام : تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام . فان قيل صدق الرسول موقوف
على تصديق الله إياه ، وانه اخباره عن كونه صادقا ؛ وهو كلام خاص له تعالى ؛
فإثبات الكلام به دور . قلنا : لانسلم ان تصديقه له كلام بل هو إظهار المعجزة
على وفق دعواه ، فانه يدل على صدقه ثبت الكلام أم لم يثبت .

ثم قال الحنابلة: كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وإنه قديم ، وقد بالغوا
فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغلاف قديمان . وهذا باطل بالضرورة ؛ فان
حصول كل حرف مشروط بانتفاء الآخر فيكون له أول فلا يكون قديما ؛
فكذا المجموع المركب منها.

وقالت المعتزلة : أصوات وحروف يخلقها الله في غيره ؛ كاللوح المحفوظ

أو جبريل ؛ أو النبي ؛ وهو حادث * وهذا لانكره ؛ لكننا ثبت أمرا وراء ذلك ؛ وهو المعنى القائم بالنفس ؛ ونزعم أنه غير العبارات ؛ إذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ؛ بل قد يدل عليه بالاشارة والكتابة ؛ كما يدل عليه بالمبارة ؛ والطلب واحد لا يتغير ؛ وغير المتغير غير المتغير . وانه غير العلم ؛ إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه ، بل يعلم خلافه أو يدرك فيه . وغير الارادة ؛ لأنه قد يأمر بما لا يريد ؛ كالمتخير لعبده هل يطيعه أم لا . والملتزم من ضرب عبده بمصيانته ؛ فانه قد يأمره وهو يريد ألا يفعل المأمور به .

فاذا : هو صفة ثالثة قائمة بالنفس . ثم نزع أنه قديم ؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ؛ ولو قالت المعتزلة إنه هو ارادة فعل بصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به ؛ أو ارادته لما أمر به لم يكن بعيدا . لكننى لم أجده فى كلامهم . اذا عرفت هذا فاعلم أن مايقوله المعتزلة وهو خالق الاصوات والحروف وكونها حادثة قائمة ؛ فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم فى ذلك ؛ وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته ؛ ولو سلموه لم ينفوا قدمه ؛ فصار محل النزاع هى المعنى واثباته . فاذا : الأدلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تقيدهم بالنسبة الى الحنابلة ؛ وأما بالذمية البناء فيكون نصبا للدليل فى غير محل النزاع ؛ وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقا بحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدى عليهم الا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة . لكننا نذكر بعض أدلتهم تكبيلا للصناعة وهو من المعقول والمنقول .

أما المعقول فوجهان : -

الاول : الأمر واخبر ؛ ولا مأمور ولا مامع سفة .

الثانى : لو كان قديما لاستوى نسبتة الى المتعلقات كالعلم . والجواب :

عن الاول : ان ذلك فى اللفظ ؛ وأما الكلام النفسى فلا سفة فيه كطلب التعلم

من ابن سيوطه .

وعن الثاني : ان الشيء التقديم الصالح للأمر قد يتعلق ببعض دون بعض كالقدرة القديمة . وأما المنقول فوجوه :

الاول : القرآن ذكر ، لقوله تعالى : وهذا ذكر مبارك ، وانه لذكر لك ولقومك ، مع قوله : ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ، وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث .

الثاني : انما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، فيكون كن متأخرا عن الإرادة ، وحاصلا قبيل كون الشيء ، وكلاهما يوجب الحدوث .
الثالث : وإذا قال ربك للعلائكة ، وإذا ظرف زمان ، والمختص بزمان معين محدث
الرابع : كتاب احكمت آياته ثم فصلت . إنا أنزلناه قرآنا عربيا .
الخامس : حتى يسمع كلام الله .

السادس : انه معجز ، ويجب مقارنته للدعوى ، والا فلا اختصاص له به
السابع : انه منزل وتزيل .

الثامن : يارب القرآن العظيم ، يارب طه ويس ، والمربوب محدث .
التاسع : انه تعالى أخبر بلفظ الماضي ، نحو انا أنزلناه ؛ انا ارسلنا .
العاشر : اللوح رفع ؛ ومائت قدمه امتنع عدمه .

والجواب : انها تدل على حدوث اللفظ ، وهو غير المتنازع فيه .
تنبيه : كلامه واحد عندنا ؛ لما مر في القدرة ، وانقمامه إلى الامر والنهي والاستفهام والخبر والنداء بحسب التعلق ؛ وقيل خمسة . وقال ابن سميذ :
وانما يصير أحدهما فيما لا يزال . وأورد عليه أنها أنواع ؛ فلا يوجد دونها .
والجواب : منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق .

تقديم على الكلام : يمتنع عليه الكذب اتفاقا ؛ أما عند المغزلة فلو جهين
الاول : أنه قبيح وهو لا يفعل القبيح ؛ وهو بناء على أصلهم في الثبات

حكم العقل
الثاني : انه مناف لمصلحة العالم والأصلح واجب عليه . والجواب : منع

وجوب الاصلح . وأما عندنا فثلاثة أوجه :-

الاول : انه نقص والنقص على الله تعالى محال ، وأيضا فيلزم أن نكون
أكمل منه في بعض الاوقات .

واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي ؛ فان
النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه ؛ وإنما تختلف العبارة !
الثاني : انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما ؛ اذ لا يقوم الحادث
بذاته تعالى . فيلزم أن يعتنع عليه الصدق ؛ فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه .
واللازم باطل ؛ فاننا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا أمكن أن يخبر عنه على ما هو
عليه ؛ وهذا انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا وأما هذه العبارات فلا .
الثالث : وعليه الاعتماد ؛ خبر النبي عليه السلام ؛ وذلك يعلم بالضرورة
من الدين ، فان قيل : انما يدل تصديقه على الصدق ؛ اذا امتنع عليه الكذب ؛
فيلزم الدور . قلنا : التصديق بالمعجزة .

المقصد الثامن : في صفات اختلاف فيها ؛ وفيه مقدمة ومسائل

فالمقدمة : هل لله تعالى صفة غير ما ذكرناه ؟ فنمى بعض اصحابنا مقتصر
على أنه لا دليل عليه ؛ فيجب تقيمه ؛ ولا يخفى ضعفه . ومنهم من قال : نعم .
مكلفون بكمال المعرفة ؛ فلو كان له صفة غيرها لعرفناها . والجواب : منع
التكليف بكمال معرفته ؛ اذ هو بقدر وسعنا ؛ أو يعرفه بعض دون بعض ؛
ولا يتمتع كثرة الهالكين . وأثبت بعض صفات آخر .

الاولى البقاء . أثبتته الشيخ صفة زائدة على الوجود ؛ إذ الوجود متحقق
دونه ، كما في أول الحدوث . وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث فانه غير
الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث ، فلو دل ذلك على كونه زائدا ، لكان
الحدوث زائدا وثم التسلسل ونفاه القاضي أبو بكر والأمامان - امام الحرمين
والامام الرازي - وقالوا . البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثانى لوجهين .

الاول. لو كان زائدا لكان له بقاء، ويتسلسل. والجواب: أن بقاء البقاء نفس البقاء
الثاني: لو احتاج الى الذات ثم الدور، وإلا لكان لذات محتاجا اليه
وكان هو محتفيا عن الذات، فكان هو الواجب دون الذات. والجواب: منع
احتياج الذات اليه وأن اتفق تحققهما معا. تاييه:

اثبات البقاء قد يقصر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات، وبأنه
محمى يعلل به الوجود في الزمان الثاني، وأول الوجهين بنى الاول، والثاني للثاني
الثانية القدم: وأحاله الجمهور، متفقين على أنه قديم بنفسه لا يقدم زائد
وأثبتته ابن سعيد. ودليله مامر في البقاء بابطاله. ويحتمل أنه ان أراد به أنه لا أول
له فلسفي، أو أنه صفة لأجلها لا يختص بمحيز، كما فسرهُ الشيخ ابو اسحق
الاسفرائني فكذلك؛ أو غيرها فالتصوير ثم التقرير. هذا منضم إلى ما سبق
من أنه اختياري

الثالثة الاستواء: لما وصف تعالى بالاستواء في قوله: الرحمن على العرش
استوى؛ اختلف الأصحاب فيه. فقال الأكثرون: هو الاستيلاء، ويعود
إلى القدرة، قال الشاعر:-

قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مہراق أى استولى
وقال الآخر.

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى للسر وطائر أى استولينا
لا يقال: الاستواء يشمر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة. وأيضا: لا فائدة
لتخصيص العرش. لأننا نجيب: عن الاول بمنع الاشعار، وعن الثاني بأن
الفائدة الاشعار بالاعلى على الأدنى، إذ مقرر في الاوهام ان العرش أعظم
الخلق. وقيل: هو المقصد، نحو تم استوى إلى السماء، وهو بعيد، إذ ذلك يعدى
بالي دون على. وذهب الشيخ - في أحد قوليه - إلى أنه صفة زائدة، ولم يعم
دليلا عليه، ولا يجوز التحويل على الظواهر مع قيام الاحتمال

الرابعة الوجه : قال تعالى : ويبقى وجه ربك ، كل شيء هالك إلا وجهه .
أثبتته الشيخ في أحد أقواله . وإبواسحق الاسفرائني . والسلف : صفة زائدة .
وقال في قول آخر ، ووافقه القاضي : أنه الوجود ، وهو كما قبله في عدم القاطع
تلبية : الوجه وضع الجارحة ، ولم يوضع لصفة أخرى ، بل لا يجوز وضعه
لأنه لا يعقله المخاطب ، فتمين الجواز ، والتجاوز به مما يعقل وثبت بالدليل متعين ،
الخامسة اليد : قال تعالى : يد الله فوق أيديهم . ما منعك أن تسجد لما
خلقت يدي . فأثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين ، وعليه السلف ، واليه
ميل القاضي في بعض كتبه . وقال الأكثر : أنهما مجاز عن القدرة فانه شائع
وخلقه يدي ، أي بقدرة كاملة . وتخصيص خلق آدم بذلك تشريف ؛ كما
أضاف الكلمة إلى نفسه ، وخصص المؤمنين بالعبودية : وقالت المعتزلة : بل عن
القادرية بناء على أصلهم ، وبعضهم : عن النعمة ، وقيل : صفة زائدة . وتحقيقه
كما في الأول

السادسة العينان : قال تعالى . تجري باعيننا ، ولتصنع على عيني . وقال
الشيخ تارة . إنه صفة زائدة ، وتارة . إنه البصر . والكلام فيه ما مر آنفاً
السابعة الجنب . قال تعالى . يا حمرتا على ما فرطت في جنب الله . وقيل .
صفة زائدة . وقيل : المراد في أمر الله ، كما قال الشاعر .

أما تتقين الله في جنب طاشق له كبد حرى وعين تفرق
أو أراد الجنب . يقال . لاذ بجنبه أي بجناحه

الثامنة القدم . قال عليه السلام . فيضع الجبار قدمه في النار
التاسعة الأصبع . قال عليه السلام . أن قلب المؤمن بين أصبعين من
أصابع الرحمن .

العاشرة العين . قال تعالى . والسموات مطويات بيمينه
الحادية عشرة : التكوين أثبتته الحنفية . قالوا : وأنه غير القدزة ؛ لأن

القدرة أثرها الصحة ، والصحة لا تستلزم الكون . الجواب : ان الصحة هي الامكان ، وانه للممكن ذاتي ، فلا يصلح أثرا للقدرة ، بل به تملل المقدورية فيقال هذا مقدور لأنه ممكن ، وذلك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع .

فاذا : أثر القدرة هو الكون ، فاستغنى عن صفة كذلك : فان قيل : المراد صحة الفعل لاصحة المفعول في نفسه ، فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرعا للفعل والترك فلا يحصل بها أحدها بعينه قلنا : كل منهما يصلح أثرا لها وانما يحتاج صدور أحدها الى تخصيص وهو الارادة ، ولا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة

المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى . وفيه مقصدان

المقصد الأول : في الرؤية ، والكلام في الصحة ، وفي الوقوع ، وفي شبه المنكرين . فهنا ثلاث مقامات .

المقام الاول في صحة الرؤية : وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها ، فذهب الاشاعرة الى أنه تعالى يصح أن يرى ، ومنه الاكثرون ، ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول : اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما ، جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة قالت الفلاسفة هي مائدة الى تأثير الحدة لوجوه :

الاول : إن من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتأق له أن يدفعه عن نفسه أصلا .

الثاني : إن من نظر الى روضة خضراء زمانا ثم حول عينيه الى شيء ابيض يرى لونه متميزا من البياض والخضرة :

الثالث : إن الضوء القوي يقهر الباصرة فلولا تأثيرها منه لما كان كذلك . قلنا : كل ذلك يدل على تأثير الحدة وأما عود الابصار اليه فلا ، فلا هي هو ولا مشروطة به عندنا وقد سبق ما فيه كفاية . ثم علمت أن الله تعالى ليس جسما ولا

في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقلب حدقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لمبادئه انكشاف القمر ليلة البدر، ويحصل لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية . وقد استدلل عليه بالنقل والعقل فلنجهله مسلكين المسلك الاول النقل : والعمدة قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام : رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ، والاحتجاج به من وجهين :-

الاول : ان موسى سأل الرؤية ، ولو امتنع لما سأل ؛ لانه حينئذ : إما ان يعلم امتناعه أو يجبهله . فان علمه فالعقل لا يطلب المحال ، فانه عبث ، وإن جهله ، فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع ، لا يكون نبيا كليما .

الثاني : إنه علق الرؤية على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه، وما علق على الممكن فهو ممكن . الاعتراض : اما على الاول فن وجوه . الاول . ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها ، واطلاق اسم المألوم على اللازم شائع ، وهذا تأويل العلاف وتبعه الجبائي وأكثر البصريين . والجواب . ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها إذا وصلت إلى فيعيد جدا ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل . ثم يمتنع حملها عليه ههنا . أما أولا . فلانه يلزم الا يكون موسى طالما يريه ضرورة مع أنه يخاطبه وذلك لا يعقل . وأما ثانيا . فلأن الجواب يتبني أن يطابق السؤال : وقوله لن تراني هي للرؤية بإجماع المعتزلة .

الثاني : أنه سأله أن يريه عما من أعلامه الدالة على الساعة، وحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه . نحو واسأل القرية، وهذا تأويل الكعبي والبيضاويين والجواب : انه خلاف الظاهر ولا يستقيم . أما أولا . فلقوله لن تراني وأما ثانيا . فلأن تدكدك الجبل من أعظم الاعلام ، فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنتمى من رؤية الآية

الثالث : انما سألها بسبب قومه لينج ، فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الأولى . وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه . والجواب : أنه خلاف الظاهر ولا يستقيم . أما أولا : فلا أنه لو كان مصداقاً بينهم لكفاه أن يقول : هذا مجتمع بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله ، كما قال إنكم قوم تجهلون عند قولهم : اجعل لنا الها كما لهم آلهة ، والا لم يصدقوه في الجواب وأما ثانيا : فلا أنهم لم يروا الا أن أخذتهم الصاعقة ، وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه ، بل ذلك لقصد إيجاز موسى تمننا ، فأظهر الله ما يدل على صدقه معجزا

الرابع : أنه سألها وان علم استحالتها ليتأكد دليل العقل بدليل الجمع فعمل ابراهيم حين قال : أرني كيف نحبي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي . والجواب . أن العلم لا يقبل التفاوت ولذلك يؤول قول الخليل بما يضعف وبما يقوى ، مع أنه كان يمكنه ذلك من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن الخامس . أنه قد لا يعلم امتناع الرؤية ، ولا يضر مع العلم بالوحدانية ، أو السؤوال صغيرة لا يمتنع على الانبياء . والجواب . التزام أن النبي المصطفى بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ، ويمتنع دون آحاد المعزلة ، ومن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء . واحتجاجنا بلزوم المبتدئ وهو مما نزه عنه من له أدنى تمييز فضلا عن الانبياء . كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى لا يعد من الصغائر ، وفي جوازها من الانبياء ما سياتى .
وأما على الثاني فن وجهين .

الاول . أنه علق الرؤية على استقرار الجبل ، إما حال سكونه أو حركته الاول ممنوع والثاني معلم . بيانه أنه لو علقه عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية . فإذا قد علقه عليه حال حركته ، ولا خفاء أن الاستقرار حال الحركة محال . والجواب . أنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وأنه

ممكن قطعاً؛ إذ لم يفرض لم يلزم منه محال لذاته وأيضاً فاستقرار الجبل عند حركته ليس بمحال؛ إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة، أمّا المحال الاستقرار مع الحركة

الثاني . انه لم يقصد بيان امكان الرؤية أو امتناعها، بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به . والجواب . أنه قد لا يقصد الشيء ويلزم، وههنا كذلك فإنه إذا فرض وقوع الشرط فأما أن يقع المشروط فيكون ممكناً، والا فلا معنى للتعليق به، والشرط والمشروط .

تذنيب . كل ما سنلوه عليك مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها فلا نطول بذكرها الكتاب .

المملك الثاني هو العقل : والعمدة مملك الوجود ، وهو طريقة الشيخ والقاضي وأكثر أئمتنا . وتحريره . انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها وهذا ظاهر، ونرى الجوهر لا نرى الطول والعرض . فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض . وهذه الصحة لماعة لتحقيقها عند الوجود وانتفاءها عند العدم، ولولا تحقق أمر حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح . وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لم تعليل الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز لما مر . ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما، لكن الحدوث لا يصلح حلة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود، فإذا هي الوجود وأنه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم . فحالة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى، فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم أن هذا يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والموسسات والطعوم . والشيخ يلتزمه ويقول : لا يلزم من صحة الرؤية تحقق

الرؤية له ، وانما لانرى لجريان العادة من الله بذلك ، ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها
والعظم يشدد عليه النكير . وما هو الا استبعاد ، والحقائق لا تؤخذ من العادات
ثم الاعتراض عليه من وجوه :

الاول . لانعلم اننا نرى العرض والجوهر ، بل المرئى الاعراض فقط . قوله
نرى الطول والعرض . قلنا . والمرجع بهما الى المقدار وأنه عرض قائم بالجسم
والجواب . اننا قد اطلقنا ذلك بما فيه كفاية ، ونزيد ههنا اننا لو فرضنا تألف
الاجزاء من السماء الى الارض فاننا نعلم بالضرورة كونها طويلة وان لم يخطر ببالنا
شيء من الاعراض ، وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض بها والاقام بها ، وان
كانت متناثرة فلا يكون عرضا .

الثانى . لانسلم احتياج الصحة الى علة لأنها الامكان والامكان عديم لما
تقدم في باب الامكان . والجواب . جدلا المعارضة بما سبق فيه . وتحقيقا ان
المراد بعلّة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية ، ونعلم بالضرورة انه أمر موجود
الثالث . لانسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة . اما أولا
فلأن صحة الرؤية ليست أمرا واحدا بل صحة رؤية الاعراض لانماثل صحة
رؤية الجواهر ؛ إذ المتماثلان ما يحد كل واحد الآخر ، ورؤية الجسم لا تقوم
مقام رؤية العرض ولا بالعكس . اما ثانيا : فلجواز تعليل الواحد بالآخر
بالعلل المختلفة لما مر . والجواب . قد ذكرنا أن المراد بعلّة صحة الرؤية متعلقها
والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما ؛ فاننا نرى الشبح من بعيد ولا
ندرك منه الا أنه هوية ما ، واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها
فلا . فضلا عن أنها أى جوهر أو عرض هي ؟ واذا رأينا زيدا فاننا نراه رؤية
واحدة متعلقة بهويته ، ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة
بل نرى هويته ، ثم ربما فصله الى جواهر واعراض تقوم بها ، وربما نشغل عن ذلك حتى
لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نكن قد أبصرناها ؛ إذ كنا أبصرنا الهوية ولم يكن
متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك ؛ بل الامر الذي به الافتراق لما كان كذلك

الرابع. لانسلم ان المشترك بينهما ليس الا الوجود أو الحدوث فان الامكان مفترق بينهما . والجواب . انا قد بينا ان متعلق الرؤية هو ما يختص بالوجود والا لصح رؤية المعلوم، والامكان ليس كذلك ، ومالا يعلم لا يكون متعلق الرؤية، والذي نعلمه فيهما خصوصية كل وقد ابطنا متعلق الرؤية بها ، ولم يبق الا المشترك بينهما وهو الوجود ؛ إما مع خصوصية بها يمتاز عن التقديم وانما هو مطلق الحدوث . واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود .

الخامس . لانسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عديمة لغاز كون سببها كذلك . والجواب . ماسبق من أن المراد متعلق الرؤية . ولا يصلح المدم لذلك . فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق بل مسبوقية الوجود بالعدم. قلنا . وذلك أمر اعتباري لا يرى ضرورة، والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل

السادس. لانسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن . كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته ؟ وكيف تكون حقائق الاشياء مفتركة حتى تكون حقيقة التقديم مثل حقيقة الحادث، وحقيقة القرس مثل حقيقة الانسان ؟ والجواب . أن لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية وذلك أمر مشترك بالضرورة، وما ذكرتم مما به الافتراق والزمتم الاشتراك فيه فشيأت الاشياء، وهي هيئات للهويات، وان اقلنا لا يقول بالاشتراك فيها

واعلم ان هذا المقام، مزلة للاقدام ، مضلة للافهام . وهذا غاية ما يمكن فيه من التقري والتعريف، لم نأل فيه جهداً ، ولم ندر نصحاً . وعليك بإعادة التفكير وامعان التدبر ، والثبات عند البوارق ، وعدم الركون الى أول عارض، والله العون والمنة

السابع : لانسلم أن حلة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في التقديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه، لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً ، أو خصوصية التفرع مانعاً. والجواب . تعلمه مما قدمناه إليك

المقام الثانى فى وقوع الرؤية : ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة .
 قل الامام الرازى . الامة فى هذه المسألة على قولين . يصح ويرى .
 ولا يرى ولا يصح . وقد اثبتنا أنه يصح ، فلو قلنا لا يرى ، لكان قولنا مخالفاً
 للاجماع ، وهو غير صحيح ؛ لان خرق الاجماع اثبات ماواه ، أو نفي ما أثبتته .
 وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل ، وهو القول بالجواز ، والقول بعدم الوقوع ،
 وشيء منهما لا يخالف الاجماع . بل كل واحد مما قال به طائفة . وذلك كما فى
 مسألة قتل المحل بالدمى والحرب العبد ، فان التماثل قائلان ، مثبت لها وناف لها ،
 والتفصيل لا يكون خارقاً للاجماع ولا ممنوعاً عنه بالاجماع . والمعتمد فيه مسلكتان :
 المسلك الاول : قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة »

وجه الاحتجاج : ان النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة
 قال تعالى : انظرونا نقبض من نوركم . وبمعنى التفكير ويستعمل بغير صلة
 نظرت فى الأمر القلانى . وبمعنى الرأفة ويستعمل باللام يقال نظر الأمير
 لفلان . وبمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر :

نظرت الى من حمد الله وجهه فبانظرة كادت على وامق تقضى
 والنظر فى الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية . واعترض عليه بوجوه :
 الاول : لانسلم أن الى صلة بل واحداً لآلاء ، فعنى الآية : نعمتها منتظرة

ومنه قول الشاعر

أبيض لا يرهب الزوال ولا يقطع رجاء ولا يخون إلى
 والجواب : ان انتظار النعمة غم ، ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاخر ، فلا

يصح الاخبار به بشاره

الثانى . ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار . قال الشاعر

وشمت ينظرون إلى بلال كما نظر الظهاء حيا النعام

وقال : وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفتح
 وقال : كل الخلائق ينظرون سجالة نظر الحجيح الى طلوع هلال
 والجواب : لانعلم ان النظر ههنا للانتظار ،
 ففي الاول : أى يرون بلالا كما يرى الظهاء ماء . ولا يجتمع حمل النظر المطلق
 على الرؤية ، انما المجتمع حمل الموصول بالى عن غيرها .
 وفي الثانى : أى ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف ولذلك ترفع
 اليه الايدي فى الدعاء . أو الى آثاره من الضرب والطعن .
 وفي الثالث : أى يرون سجالة ، ويجوز الجرد للرؤية آتقاء وان سلم بحبيته مع
 الى للانتظار فلا . إذ لا يصلح بشاره لما مر
 الثالث . ان النظر مع الى لتقليب الحدة . يقال نظرت الى الهلال فأرأيتة
 ولم أزل أنظر الى الهلال حتى رأيتة وانظر كيف ينظر فلان إلى . والرؤية
 لا ينظر اليها ، وقال تعالى . وترام ينظرون اليك وهم لا يبصرون . ولأنه يوصف
 بالحدة والشزر والازورار والرضا والتجبر والقل والمخفوع ، وشيء منها لا يصلح
 صفة للرؤية ؛ بل هى أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدة
 هذا . وتقليب الحدة ليس هو الرؤية ولا ملزوما . ثم انه للرؤية مجاز ولا
 يتعين ؛ لجواز أن يراد ناظرة الى نعم الله ، ولم يترك هذا الاخبار الى ذلك المجاز
 والجواب : أن النظر مع الى للرؤية بالنقل . وقوله : نظرت الى الهلال فما رأيتة
 لم يصح من العرب بل يقال : نظرت الى مطلع الهلال فلم أر الهلال . وربما يحذف
 المضاف ويقام المضاف اليه مقامه ، وهو الجواب عن قولهم لم أزل أنظر الى
 الهلال حتى رأيتة ، والبقاى كلها مجازات ، مع أن الاشياء التى يمكن اخبارها
 كثيرة ولا قرينة معينة ، فالتعيين تحكم لا يجوز لغة . ثم تقليب الحدة طلبا للرؤية
 بدون الرؤية لا يكون نعمة ، ومع الرؤية يكفيه التجوز فلا يضم اليه الاخبار
 تقليلا لما هو خلاف الاصل ، فان تقليب الحدة يكون سببا للرؤية ، واطلاق

مع السبب للمعجب مجاز مشهور . وأنت لا تخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لاتفيد الا ظنونا ضمنية لاتصلح للتعويل عليها في المسائل العلمية

المحلك الثاني : قوله تعالى في الكفار : كلا أنهم عن ربهم يومئذ نحجبون . ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم ؛ فلزم كون المؤمنين مبرئين عنه ، والمعمد فيه اجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر .

المقام الثالث في شبه المنكرين وردها : وتنقسم الى عقلية وقلبية :

أما العقلية فتلاث : -

الأولى شبهة الموانع : لو جازت رؤيته تعالى رأياه الآن والثاني باطل بيان الشرطية : لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها ، لانه حكم ثابت له إما لقائه أو لصفة لازمة لقائه . لجازت رؤيته الآن ، ولو جازت رؤيته لزم أن نراه ، لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية وجب حصول الرؤية والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحس لازها وإنه مفسدة ، وفرائط الرؤية : سلامة الحاسة . وكون الشيء جازر الرؤية مع حضوره للحاسة ، ومقابلته ، وعدم غاية الصغر ، وعدم غاية الطافة ، وعدم غاية البعد ، والقرب ، وعدم الحجاب الحائل . ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى السلامة للحاسة وصحة الرؤية ، لكون البواق مختصة بالاجسام ، وبما حصل الآن . والجواب : إنا لانعلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية ؛ لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا . وما ذك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط . لا يقال : يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساق مثلث تاعدته سطح المرئي ويخرج منها الى وسطه خط قائم عليه يقسم المثلث الى مثلثين قائمي الزاوية ؛ فيكون وتر لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر زاوية قائمة وتر القاعدة أطول من وتر الحادة ؛ فلم تكن

اجزاء المرئى متماوية فى القرب والبعد . لآنا نقول . تفرض هذا التفاوت ذراعاً فلو بعد المرئى بقدر ذلك وجب الا يرى أصلاً ، وإذا يرى فهذا البعد لا أثر له فى عدم الرؤية قال بعض الفضلاء : لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيراً ، فلعل رؤيته صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخطين المتصلين منه لطرفى المرئى وسعتها . ولهذا اذا قرب المرئى فى الغاية أو بمدصارت لسمعتها فى الغاية أو لضيقها فى الغاية كالمعدومة فانعدمت الرؤية . وضمنه ظاهر بناء على تركيب الاجزاء التى لا تتجزأ ؛ لأن رؤية كل أصغر مما هو عليه توجب الانقسام ، ورؤيته أكبر مما هو عليه يمثل توجب الا يرى الا ضعفاً ضعفاً وبأقل من مثل توجب الانقسام . قوله . يلزم تجوز جبال شاهقة لآراها . قلنا . هذا معارض بجملة العاليات . ثم ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل ما ذكرتم لوجب الانجزم به الا بعد العلم بهذا ، واللازم باطل ، لأنه يجوز به من لا يخطر بباله هذه المسألة ولأنه ينجر الى أن يكون نظرياً . سلطنا الوجوب فى الشاهد ولم يجب فى الغائب إذ ماهية الرؤية فى الغائب غير ماهية الرؤية فى الشاهد ، فجاز اختلافهما فى العوازم كما يفترط فى الشاهد الشروط الستة دون الغائب .

الثانية شبهة المقابلة : وهى أن شرط الرؤية المقابلة أو مافى حكمها نحو المرئى فى المرأة ، وإنها مستحيلة فى حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة . والجواب . منع الاشتراط مطلقاً كما مر . أو فى الغائب

الثالثة شبهة الانطباع : وهى ان الرؤية انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله تعالى محال . والجواب . مثل ما مر . وأما السمعية فإربع .

الاولى : قوله تعالى . لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية ، أو هما متلازمان لا يصح تقي احدهما مع اثبات الآخر ، فالآية تقت أن رآه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار فى جميع الاوقات ، ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يرى : وما كان عدمه مدحاً كان وجوده قهراً ، يجب تنزيه الله

عنه . والجواب . اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالآية فن وجود .
الاول : ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بمجوانب المرفى إذ حقيقته
النيل والوصول . وإنا ندركون أى ملحقة . ثم نقل إلى المحيطة والرؤية
المكيفة أخص من المطلقة فلا يلزم من نقيها نقيها . قوله : لا يصح نفي أحدهما
مع إثبات الآخر، قلنا : ممنوع بل يصح أن يقال رأيت وما أدركه بصري، أى
لم يحط به .

الثاني : ان تدركه الأبصار موجبة كلية ؛ وقد دخل عليها النفي فرفضها،
ودفع الموجبة كلية سالبة جزئية ، وبالجملة : فيحتمل اسناد النفي إلى الكل ، ونفي
الاسناد إلى الكل ، ومع احتمال الثاني لم يبق فيه حجة لكم ، هذا لو ثبت ان
اللام في الجمع للمعوم، وإلا عكسنا القضية

الثالث : انها وان صحت في الاشخاص فأنها لا تنعم في الازمان . ونحن نقول
بموجبه حيث لا يرى في الدنيا

الرابع : ان الآية تدل على أن الأبصار لا تراه، ولا يلزم منه ان المبصرين
لا يرونه، بل واز أن يكون ذلك نقياً للرؤية بالجراحة مواجهة وانطباعاً
وأما عن الوجه الثاني : وهو قوله تمدح بأنه لا يرى فنقول :-

هذا مدهامك فأين الدليل عليه ؟ بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية ، لأنه لو
امتنعت رؤيته لما حصل المدح ، إذ لا مدح للمعوم بأنه لا يرى حيث لم يمكن له
ذلك ، وإنما المدح فيه للممتنع المتميز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد
الثانية : أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظمه ، وذلك في ثلاث آيات :-

الاولى : وقال الدين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا
لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا كبيراً . ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها
حائياً مستكبراً بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات
الثانية : وإذ قلتم يا موسى لن تؤمن لك حتى نري الله جبهة فخذتكم

الصاعقة وأنتم تنظرون

الثالثة : يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا اربنا الله جبهة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم . معنى ذلك ظلماً وجازاً به في الحال ، ولو جاز لكان سؤالهم سؤالاً لمعجزة زائدة ، والجواب : ان الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتاً وعناداً ، ولهذا استعظم ازال الملائكة واستكبر ازال الكتاب مع امكانهما ، ولو كان لاجل الامتناع انهم موسى عن ذلك فعله حين طلبوا وهو أن يجعل لهم الها إذ قال : انكم قوم تجهلون . ولم يقدم على طلب الرؤية المنتعة بقولهم وقد مر

الثالثة : قوله تعالى لموسى لن ترانى . ولن للتأييد ، واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعاً والجواب : منع كون لن للتأييد بل هو لننى في المستقبل فقط كقوله تعالى : ولن يتمنوه أبداً ، ويتمنونه في الآخرة

الرابعة : قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من رواء حجاب . وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعاً والجواب : ان التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية . وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية ؟ تذييب : الكرامية وافقونا في الرؤية . وخالفونا في الكيفية . فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة ؛ إذ يتمتع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في أن مالا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابله ، أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعزلة . والجواب : انا نمنع الضرورة وما ذلك منهم إلا كدعوى الضرورة في أن كل موجود فإنه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فإنه ليس بموجود ، ولعل هذا فرعه .

المقصد الثاني : في العلم بحقيقة الله ، والكلام في النوع والجواز .

وفيه مقامات .

المقام الاول الوقوع : ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر ، وعليه جمهور

المحققين ، وقد خالف فيه كثير من المتكلمين . لنا وجهان .
الاول . المعلوم منه أعراض عامة كالوجود ، أو سلب ككونه واجبا أزليا
أبديا ليس بجوهر ولا في مكان ، أو اضافات ككونه خالقا قادرا عالما ، ولاهلك
أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ؛ بل على أن ثمة حقيقة
مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق ، وأما عين تلك الحقيقة فلا ، كما
لا يلزم من علما بحدوث الأثر الخاص عن المنطائيس العلم بحقيقته المعينة ، بل
بأن حقيقته مغايرة لسائر الحقائق .

الثاني . ان كل ما يعلم منه لا يمنع تصويره الشك فيه ، ولذلك يحتاج في
تفيه عن الغير - وهو التوحيد - إلى الدليل . وذاته المخصوصة يمنع تصويره
من الشك ، فليس المعلوم ذاته المخصوصة . وعكسه هو المطلوب احتج الختم
بأنه لو لم يكن متصورا لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصوره وبالصفات .
والجواب ظاهر

المقام الثاني الجواز : وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف . منعه
الفلاسفة ؛ لأن المعقول إما بالبدئية وإما بالنظر . والنظر إما في الرمم ولا يفيد
الحقيقة ، وإما في الحد ولا يمكن تحديدها لعدم التركب فيها لما مر ، فلا يمكن
العلم بها . الجواب . منع حصر المدرك في البدئية والحد ؛ لجواز خلق الله تعالى
علما متعلما بما ليس ضروريا في شخص بلا سابقة نظر ، كما سبق أن النظارى قد
ينقلب ضروريا . وأيضا : فالرمم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع
أن يفيدها .

المرصد السادس في أفعاله تعالى . وفيه مقاصد

المقصد الاول : في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها
وقالت المعتزلة : بقدرة العبد وحدها ، وقالت طائفة : بالتدبرين

فقال الاستاذ : بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل .
وقال القاضى : على أن تتلقى قدرة الله باصل الفعل ، وقدرة العبد بكونه
طاعة ومحبة ، كما في لطم اليتيم تأديبا أو ايداء .

وقالت الحكماء وامام الحرمين : بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد .
والضابط : أن المؤثر إما قدرة الله أو قدرة العبد أو هما مع اتحاد المتعلقين ،
أو دونه ، وحيث أنهما مع كون احدهما متعلقة للآخرى ، وليس قدرة الله
متعلقة لقدرة العبد ، وإما بدون ذلك . لناوجه :

الاول : ان فعل العبد ممكن ، وكل ممكن مقدور لله تعالى ، لما مر من شمول
قدرته ، ولاشئ مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد ، لامتناع اجتماع قدرتين
مؤثرتين على مقدور واحد لما مر .

الثانى : لو كان العبد موجدا لافعله لوجب أن يعلم تفاصيلها ، واللازم
باضل . أما الضرورية : فلان الازيد والانقص مما أتى به ممكن ، فوقع المعين منه
دونهما لأجل القصد والاختيار مشروط بالعلم به . وأما الاستثنائية : فلأن النائم قد
يفعل ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته ، ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر
الفرد فيكون البطء لتدخل السكنات ، والمتحرك منا لا يشعر بالسكنات المتخلطة
بين حركاته البطيئة بالضرورة ، ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائى الحركة ، وهى
صفة توجب المتحركة ، مم أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة ، وهذا ان
لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفى تلك الصفة ؛ ولأن
الحرك منا لأصبعه محرك لاجزائها ولا شعور له بها ، فكيف يعرف حركتها ؟

الثالث : ان العبد لو كان موجدا لفعله فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه
ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح ، وذلك المرجح لا يكون منه وإلا
لزم التسلسل ، ويكون الفعل عنده واجبا ، وإلا لم يكن الموجود تمام المرجح
فيكون اضطراريا . وأورد عليه ، أن هذا ينهى كون الله تعالى مختارا لامكان انماة

الدلالة بعينها فيه ، وأجيب بالفرق بأن إرادة العبد محدثة ، فافتقرت الى إرادة مخلقها الله فيه دفعا للتسلسل ، وإرادة الله تعالى قديمة فلا تنفقر الى إرادة أخرى. ورد هذا الجواب بأنه لا يدفع التقسيم المذكور، والفرق في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل ، وفيه نظر ، فإثبات ما له الى تخصيص المرجع في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجع بالمرجع الحادث ، ويتم الجواب ، وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه .

واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح ازاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجع في الفعل الاختياري؛ والا فلي رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور، فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجع كونه اتفاقيا، وحديث الترجيح بلا مرجع قد تكرر مرارا بها اغنانا عن اعادته ، والمعتزلة صاروا فريقين : فأبو الحسين ومن تبعه يدعى في إعجاب العبد لفعله الضرورة، وذلك ان كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد الى المنارة والهاوى منها ، ويجعل انكاره سعة ، والجواب: ان الفرق هاتين وجود القدرة وعدمها لا الى تأخيرها وعدمه ، وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجوب الدوران، ولا يلزم من وجوب الدوران العلية، ولا من العلية الاستقلال بالعلية، ثم يبطل ما قاله امرأتان :

الاول : ان من كان قبله بين منكرين لا يجاد العبد فعله، ومعترفين به منبئين له بالدليل، فالوافق والمخالف له اتفقوا على شيء الضرورة، فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة ؟

الثاني : ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على إرادته لتلك الآرادة، وأنه مع الآرادة الجازمة يحصل المراد، وبدونها لا يحصل ويلزم منها أنه لا إرادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة في خلافه ؟

قال الامام في نهاية القول: والعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم: القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجع وزعم أن العلم يتوقف ذلك على الداعي ضروري، وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي واجب، وولمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدًا لفعله، ثم بالنم في كون العبد موجدًا وزاد على كل من تقدمه، حتى ادعى العلم الضروري بذلك. قال: وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول ببيتك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال، ولكنه لما أبطل الأصول التي عليها مدار الاعتزال، خاف من ثقبه أصحابه لجوعه عن مذهبهم، فلبس الأمر عليهم في ادعاء العلم الضروري بذلك، والا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدئ فضلا ممن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق.

لا يقال: الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في حدوث الفعل، وإنما ينافي استقلاله بالقاعلية، وهو انما ادعى العلم الضروري في الأول لا في الثاني، لأننا نقول: غرضنا سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وأمام الحرمين، فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه فرحبا بالوفاق. ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية، إذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله بأن يفعله وبما يجب عند فعله، ويمتنع عن عدمه، فأن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل وأما غيره فيستدل عليه بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد:

وهو أنه لو لا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والقم والتواب والعقاب، ولم يبق البعثة فائدة، والجواب: أن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار القاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنة وقيحة وسلامته وطاعته. وأما التواب والعقاب فكسائر المعاديات، وكما لا يصح عندنا أن يقال: لم خلق الله الاجتراق عقيب محبس النار؟ ولم لم يحصل ابتداء فكيف؟ ههنا، وأما

التكليف والتأديب، والبيعة والدعوة، فأنها قد تكون دواعي إلى الفعل ، فيخلق الله الفعل عقبيها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية، وعلامة للشواب والعقاب . ثم ان هذا ان لم فهو لازم لهم أيضا لوجوه:

الأول : ان ما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد ، وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا يخرج عنهما . وأنه يبطل الاختيار الثاني : ما أراد الله وجوده وقم قطعا ، وما أراد علمه لم يقع قطعا الثالث : الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والترك يمتنع ، وعند رجحان أحدهما يجب الرجح ويمنع الآخر

الرابع : ايمان أبي لب مأثور به وهو ممتنع .لانه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن، والايان تصديق الرسول فيها علم بحيثه به ، فيكون مأثورا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، ويصدق بأنه لا يصدق، وهو تصديق بما علم من نعمه خلافه ضرورة، وأنه محال

الخامس : التكليف واقع بمعرفة الله، فإن كان ذلك في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه محال ، وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه فافل عن التكليف، وتكليف الغافل تكليف بالمحال، وربما احتج الغلم بطواهر آيات تشعر بقصوده وهي أنواع الأول : ما فيه اضافة الفعل إلى العبد نحو: فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنهم

الثاني: ما فيه مدح وذم ووعد ووعيد وهو أكثر من أن يحصى الثالث : الايات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل

العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم

الرابع : تمليق أفعال العباد بمشيئهم : نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

الخامس : الأمر بالاستعانة نحو : إليك نستعين ، استعينوا

المادس : اعتراف الأنبياء بذنوبهم

العاب : ما يوجد من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو
ارجعوني لعلى أحمل صالحا . لو أنى لى كرة فأكون من المحسنين ،الجواب :
أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره
نحو : والله خلقكم وما تعملون . خالق كل شيء . فعال لما يريد ، وهو يريد
الايان فيكون فعلا له وكذا الكفر ؛ إذلا قائل بالفصل ، وبالآيات المصرحة
بالهداية والاضلال والحكم ، وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل
شهادتها ووجب الرجوع الى غيرها

المقصد الثانى : فى التوليد وفروعه

اعلم ان المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد اليهم ، ورأوا فيها تربيا ، قالوا
بالتوليد،وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركه اليد والافتتاح . والمعتمد
فى ابطاله ماينتا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء ، وقد يحتج
عليه بأنه اذا التصق بجسم بكف قادرين ، وجذبهما احدهما ودفعه الاخر الى جهته
فان قلنا :حركته تولدت من حركة اليد فاما بهما فيلزم مقدورين قادرين ، وإما
ياحدهما وهو تحكم محض معلوم بطلانه ، وهذا لايلزم ضرارا وحفصا القائلين
بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة. والمعتزلة ادعوا الضرورة تارة وجنحوا
الى الاستدلال أخرى. أما الضرورة فقالوا :من رام دفع حجر فى جهة اندفع اليها
بحسب قصده وإرادته ، وليس الاندفاع مباشرة بالاتفاق ؛فهو بواسطة ما يباشره
من الدفع ويؤيده اختلاف الأفعال باختلاف القدر ، فلايد يقوى على حمل
مالا يقوى على حمله الففيف ولو كان واقما بقدرة الله لجاز تحريك الجبل باعتماد
الضعيف النحيف وعدم تحريك الخردة باعتماد الايد القوى، وأنه مكابرة .

وأما الاحتجاج فلمهم فيه وجوه :-

الأول : وجود الامر والنهى بها كالأفعال المباشرة ، وذلك كحمل الانتقال

في الحروب والمعارف والابلام .

الثاني : المدح والدم .

الثالث : نسبة الفعل الى العبد دون الله ، والجواب : بعد ما تقدم في الافعال المباشرة انه لم لا يكتفى اجراء العادة بمخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك ، ولما أبطلنا أصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه ، لكننا ذكرها تليها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب

الأول : ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يتمتع ان يقع مباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب ، وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وهما متلازمان ، واجتماع المثلين محال ، مع أنه يقضى الى جواز حمل الذرة للجلب العظيم بأن يحصل فيه أعداد من الحل موازية لأعداد اجزائه فيرتفع بها وذلك محال ضرورة ، والجواب : أنه يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين ، ثم إذ قد يكون تأثيره في عين ما وقع بالتوليد بشرط عدم السبب فلا يلزم اجتماع المثلين الثاني : قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولدة تعالى بل جميع أفعاله بالمباشرة ، ووافقهم عليه أبو هاشم في أحده قولي وإلا احتاج في فعله الى سبب والجواب : ان ذلك بناء على امتناع وقوع الفعل بدون السبب ، مع أنه لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها ، وجوز به بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة ، ولا شك أن حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة ، والجواب ما سبق في فعل العبد

الثالث : قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ، ولا يتولد من تذكر النظر ، بل هو ضروري من فعل الله افلو وقعت المعرفة بالله به متذكرا كانت ضرورية ، فممتنع التكليف بها ، ولانه حيثئذ يولد العلم ولو عارضه الشبهة ، وجواب الاول ما مر : والثاني : لانسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح

ولا يمتنع التوليد عند عديمها كما في ابتداء النظر. فان قيل : الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم دفع فعل العبد لفعل الله. قلنا : يلزمكم مثله في امساك الابد القوي الشيء من أن تحركه الرياح سواء كان مباشرا للرب أو متولدا من فعله

الرابع : الاصوات والالام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل الا بالتوليد. وزاد أبو هاشم التآليف، ومنعه أبو علي في التآليف القائم بجميعين هما أو أحدهما محل القدرة ؛ كمن ضم أصبعه الى أصبعه أو الى جسم آخر بخلاف التآليف القائم بمحلين غير محل القدرة

الخامس : قسموا المولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه ، والى ما توليده حال حدوثه ودوامه . فالاول كالجورة المولدة للتآليف والوهم المولدة للالام . والثاني كالاعتقاد اللازم السفلى

السادس : اختلفوا في الموت المتولد من الجرح، والنافى له مراغم لاصله والمثبت له مراغم للاجماع، فكتاب ، قال تعالى : هو يحيى ويميت . وبني القى يحيى ويميت

السابع : قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب كلون الدبس وطعنه الحاصلين بضربه بالمحواط. فثبت قوم لحصوله بفعله، ومنعه آخرون والا لحصل ذلك بالضرب في كل جسم لان الاجسام متماثلة. فقال لهم لم لا يمتنع الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه

الثامن : قد اختلفوا في الالام الحاصل من الاعتقاد على الغير بضرب أو قطع. فقيل انه يتولد من الاعتقاد ، وقال أبو هاشم في المعتمد من قوله إنه يتولد من الوهم، والوهم من الاعتقاد، لان الالام بقدر الوهم قوة وكثرة لا بقدر الاعتقاد؛ ولذلك يؤلم الاعتقاد الواحد المضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم القوى المسكنز وما هو الا لاختلاف ما يوجب فيهما من الوهم. والجواب : ان

اختلاف الالم المتفاوت من الاعتماد الواحد كاختلاف الوهى المتفاوت من الاعتماد الواحد، فلم لا يستند هو الى اختلاف القابل كاستند اليه اختلاف الوهى وأيضا: فيبطله تفاوت الالم تفاوتنا لا يوجد فى الوهى كما يحصل. وأس الابرة وما يحصل بذنابة العقرب؛ بل ربما كان ما يحصل بذنابة للعقرب أقل مما يحصل برأس الابرة بكثير

التاسع : هل يمكن احداث الالم بلا وهى من الله تعالى أم لا ؟ هذا مبنى على ما تقدم فى التفرع الثانى
المقصد الثالث فى البحث عن أمور صرح بها القرآن وانمقد عليها الاجماع
وهى يؤولونها

الاول : الطبع والختم والاكنة ونحوها . أولوها بوجوده :-
الاول : ختم الله على قلوبهم أى مملأها غشوما عليها . كما قال : وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اثاثا
الثانى : وسماها بسمات تعرفها الملائكة فتتميز بها الكافر من المؤمن
الثالث : منم الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة لعلمه أنه لا ينفعهم، فلما لم يوفقوا لذلك فسكتهم ختم على قلوبهم
الرابع : منعمهم الله بالأخلاص الموجب لقبول العمل، فكانوا كمن بمنم دخول الايمان قلبه بالغتم عليه؛ لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل، وهو مم الابتداء على أصلهم الفاسد يبطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء فى معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك ، وشىء مما ذكرتم لا يصلح لذلك
الثانى : التوفيق والهداية ، أولوها بالدعوة إلى الايمان والطاعة . والذى يبعاله أمور :-

الاول : اجباغ الامة على اختلاف الناس فيهما، والدعوة طامه لاختلاف فيها
الثانى : الدماء بهما نحو : اللهم اهدنا الصراط المستقيم . والدعوة حاصلة

واختلاف الناس في الانتفاع بها وعدمه . الثالث : كونه مهديا وموقفا من صفات المدح دون كونه مدعوا

الثالث : الاجل ، وهو الزمان الذي علم انه يموت فيه ، فمقتول عند أهل الحق ميت باجله ، وموته بفعله تعالى . والمهزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل وانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله ، وادعوا فيه الضرورة واستشهدوا عليه بذي القاتل ؛ ولو كان ميتا باجله لمات وان لم يقتله ؛ فهو لم يجلب بفعله امرا لامباشرة ولا توليدا ؛ نكان لا يستحق الدم ، وبانه ربما قتل في الملحمة الواحدة الوف ونحو نعلم بالضرورة ان موت الجيم النفير في الزمان القليل بلاقتل مما تحكم العادة بامتناعه ، ولذلك ذهب جماعة منهم الى أن مالا يخالف العادة واقع بالاجل منسرب الى القاتل والفرق غير بين في المقل . ولولا روم الحرب من الاثام الشنيع لما قالوا به

الرابع : الرزق ، وهو عندنا كل ماساقه الله الى العبد فأكله فهو رزق له من الله ؛ حلالا كان أو حراما ؛ إذ لا يتبع من الله شيء . واما مفسروه بالحلال تارة فأورد عليهم : وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ، وبها لا يمنع من الانتفاع به ، فيلزمهم ان من أكل الحرام طول عمره فأكله لم يرزقه ، وهو خلاف الاجماع . كل ذلك ناع عليهم فماد أصابهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز .

الخامس : في الأسعار ، المسعر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث ، واما عندم فختلف فيه : فقال بعضهم هو فعل مباشر من العبد ؛ اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيم والشراء بشئ مخصوص . وقال آخرون : هو متولد من فعل الله ؛ وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات بإسباب هي من فعله تعالى

المقصد الرابع : أنه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون

هذا مذهب أهل الحق ، لكن منهم من لا يجوز أسناد الكائنات اليه مفعلا لايهامه الكفر ، وعند الالباس يجب التوقف الى التوقيف ، ولا توقيف ثمة . وذلك كما يصح أن يقال : الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال : أنه خالق القاذورات

وخالق التردة والخنازير ، وكما يقال : له كل ما في السموات والارض ، ولا يقال : له الزوجات والاولاد ، لايهامه اضافة غير الملك اليه .
وقالت المعتزلة : هو مريد للأمور به كاره للعاصي والكفر .

لنا : أما انه مريد للكائنات فلا أنه خالق الأشياء كلها المأمور ، وخالق الشيء بلا اكراه مريده . وأيضا فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها .
وأما انه غير مريد لما لا يكون فلا أنه تعالى علم من الكافرين لا يؤمن فكان الايمان منه محالا . والله تعالى عالم باستحالة العالم باستحالة الشيء لا يريد ، ولأنه لا يتصور منه صفة مرجحة لأحد طرفيه ، ويعضد هذا اجماع الساف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم : ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن الاول دليل الثاني ، والثاني دليل الاول . احتجوا بوجوه :

الاول : لو كان تعالى مريدا للكفر الكافر وقد أمره بالايمان فلا أمر بخلاف ما يريد يمد سفيها ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . قلنا : لانسلم أن الأمر بخلاف ما يريد يمد سفيها ، وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصر في ايقاع الأمور به بوضعه وجوه ثلاثة :

الاول . ان المحتج لعبد هل يطيه أم لا ، قد يأمره ولا يريد منه الفعل ، ويحصل مقصوده أطاع أو عصى

الثاني . انه اذا نائب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانته ، والمالك يتوعد به بالقتل ان لم يظهر عصيانته ، فإنه يأمره بفعل ويريد عصيانته فيه ، فإن أحدا لا يريد ما يفضي الى قتله

الثالث . ان الملجأ الى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل الأمور به

الثاني : لو كان الكفر مراداً لله ، لكان فعله موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة متأباً به وانه باطل ضرورة . قلنا : الطاعة موافقة الأمر ، والأمر غير

الارادة وغير مستلزم لها. وقد ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال : الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر. وهو لفظي

الثالث : لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعا بقضائه ، والرضاء بالقضاء واجب ، فكان الرضاء بالكفر واجبا ، واللازم باطل : لأن الرضاء بالكفر كفر . قلنا : الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى ، والكفر مقضى لا قضاء ، والحاصل ان الانكار بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية ، والرضاء بالعكس والفرق بينهما ظاهر ؛ إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء

الرابع : لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق . قلنا : الذي يمتنع التكليف به ما لا يكون متعلقا للقدرة عادة لا ما يكون مقدورا للمكلف به ، والايمان في نفسه مقدور وان لم يكن مقدورا للكافر ؛ لأن القدرة عندنا مع الفعل . فهذه دلائل العقل . وربما احتجوا بآيات : الاولى . سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم . قلنا . قالوا ذلك سخريه ، ولذلك ذمهم الله بالكذب دون الكذب ، وقال آخرا . قل فله الحجة البالغة فلو شاء هداكم أجمعين

الثانية . كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها . قلنا . مكروها للعقلاء منكرا لهم في مجازي عاداتهم لمخالفته المصلحة أو منهيها عنه مجازا توفيقا للأدلة الثالثة . وما الله يريد ظلما للعباد . مع أن الظلم كائن . قلنا ، أي ظلمه وتصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان لا يكون ظلما

الرابعة . والله لا يحب الفساد والفساد كائن ، والمحبة الارادة . قلنا . بل ارادة خاصة وهي مالا يتبعها تبعه ، ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخاتمة . ولا يرضى لعباده الكفر . قلنا . الرضاء ترك الاعتراض ، والله يريد الكفر للكافر ، ويعترض عليه ويؤيده ان العبد لا يريد الا لامر الامراض

وهو مأثور بترك الاعتراض . ثم هذه الآيات معارضة بآيات هي أدل على المقصود منها :

الاولى : ولو شاء الله لجمعهم على الهدى . الثانية : ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا
الثالثة : فلو شاء لهداكم أجمعين . الرابعة : أولئك الذين لم يرد الله أن يغير قلوبهم
الخامسة : إنما يريد الله ليذهب بها في الحياة الدنيا ويحق أنفسهم وهم كافرون
المادسة : ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجن والانس .

السادسة : إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون . وذلك في القرآن كثير
خاتمة : في نقل رأى الفلاسفة في القضاء والقدر . قالوا : الموجود إما خير
بعض كالمقول والافلاك . وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم . فان المرض
مثلا وإن كان كثيرا فالصحة أكثر منه . ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور
بالكلية ، فكان الخير واقعا بالقصد الاول ، والشر واقعا بالضرورة والعرض .
والتزم فله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، فليس من
الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة ، أولا بتألم
سائح في البر أو البحر .

المقصد الخامس : في الحمن والقيح . القبيح : ما نهى عنه شرعا . والحمن : بخلافه ،
ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها ، وليس ذلك عائدا الى أمر حقيقي
في الفعل يكشف عنه الشرع ؛ بل الشرع هو المنبث له والمبين ، ولو عكس القضية
لحمن ما قبحه وقبح ما حمنه لم يكن ممتمنا ؛ واقلب الأمر .
وقالت المستزلة : بل الحاكم بهما العقل ، والفعل حسن أو قبيح في نفسه ،
والشرع كاشف ومبين . وليس له أن يمكن القضية .

ولابد أولا من تحرير محل النزاع فنقول : الحمن والقيح يقال لمعان ثلاثة :
الاول : صفة الكمال والنقص ، يقال : العلم حسن والجهل قبيح ، ولا نزاع
أن مدركة العقل .

الثاني : ملاءمة الغرض ومناقبه . وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ، وذلك أيضا عقلي ويختلف بالإعتبار ، فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه الثالث : تعاق المدح والثواب ، أو الذم والنعقاب ، وهذا ذو محل النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعزلة عقلي . قلوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ، ثم إنها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا . وقد لا تدرك بالعقل ، ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخريوم من رمضان أو مقبحة كصوم أول يوم من شوال . ثم أنهم اختلفوا .

فذهب الأوائل منهم إلى اثبات صفة توجب ذلك مطلقا ، وأبو الحسين من متأخريهم إلى اثبات صفة في التبيين دون الحسن ، والجباي إلى نفيه فيهما مطلقا . وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة : قول أبي الحسين : التبيين مالمس للممكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله ، ويتبعه أنه يستحق الذم فاعله ، وأنه على صفة تؤثر في استحسان الذم ، والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينفي على انقضاء حال الغير . لتأوجهان :-

الأول : أن العبد مجبور في أفعاله ، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقا .

بيانه : أن العبد أن لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر ، وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح ؛ بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب ، كان ذلك اتفاقا ، وإن توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد ، ولا تسلسل ، ووجب الفعل عنده ، والاجاز معه الفعل والترك فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل فيكون اضطرابا ، وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبورا .

فإن قيل : هذا نصب للدليل في مقابلة الضرورة فلا يجمع ، وأيضا فإنه ينفي قدرة الله تعالى لأطراد الدليل في أفعاله ، والمقدمات المقدمات ، والتقارير والتقارير ،

وأبضا فانه ينفى الحسن والقبح الشرعيين لأنه تكليف مالا يطاق ، وأنتم وإن جوزتموه فلا تقولون بوقوعه، ولا يكون كل التكليف كذلك، وأبضا فالمرجح دواع له يقتضى اختياره للفعل وذلك لا ينفى الاختيار . قلنا :

أما الأول : فان الضرورى وجود القدرة لا وقوع الفعل بقدرته .

وأما الثانى : فالقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا مرجح اتفاق إنغايه مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة ونحن لا نقول بها فان اترجى بمجرد الاختيار عندنا جائز، ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم فى مسألة الهارب من السبع، والعطشان الواحد للقدحين المتساويين. وأبضا فرجح فاعليته تعالى قديم ولا يحتاج الى مرجح، إذ الهوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان .

وأما الثالث : فلا يجب عندنا فى الواجب الشرعى تأثير قدرة التفاعل فيه، بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة .

وأما الرابع : فقصدنا ان العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع يحصل له بخلق الله تعالى إياه ، وقد بيناه، وذلك كاف فى عدم الحكم عقلا؛ إذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل كما قاله الشيخ ، وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه ، وفى كونه مانعا من حكم العقل عند الخصم .

الثانى : - لو كان قبح الكذب ذاتيا لما تخلف عنه، لأن ما بالذات لا يزول واللازم باطل، فانه قد يحسن إذا كان فيه عصاة دم نبي، بل يجب ويذم تاركه قطعاً، وكذلك إذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل

وللاصحاب محال كضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها : - .

أحدها : - من قال لا كذب غدا . فإذا جاء الند فكذبه إما حسن فليس الكذب قبيحاً لذاته ، وإما قبيح فتركه حسن ، مع أنه يستلزم كذب فيه قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح . قلنا : - لا نعلم أن مستلزم القبيح قبيح لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح، فتتعدد درجة الحسن والقبيح فيه ، وأنه غير متمتع

أو نلزم قبجه مطلقاً، لأنه قبيح إما لذاته وإما لاستلزامه القبيح، وتقول الحنن
إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح

الثاني : - من قال زيد في الدار ولم يكن، فقبیح هذا القول إما لذاته أو مع
عدم كون زيد في الدار، والقسمان بإطلاق؛ فالاول لاستلزامه قبجه وإن كان
زيد في الدار، والثاني لأنه يستلزم كون العدم جزءه الوجود . قلنا : - قد
يكون قبجه مشروطاً بعدم كون زيد في الدار، والشرط لا يمنع أن يكون عدمياً
الثالث : قبجه لكونه كذباً إن قام بكل حرف فكل حرف كذب فهو
خبر وبطلانه ظاهر، وإن قام بالمجموع فلا وجود له لترتيبها وتقضى المتقدم عند
حصول المتأخر . قلنا : هو من صفاته النفسية فلا يستدعي صفة كاهو مذهب
لعضمهم، أو يقوم بكل حرف بشرط انضمام الآخر إليه، فقبجه لكونه جزء خبر
كاذب، أو بالمجموع لكونه كاذباً، فما هو جوابكم فيه فهو جواباً .

الرابع : كونه قبيحاً ليس نفس ذاته لتعلقها دون، بل زائد وأنه موجود
لأنه قبيح الاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم قيام المعنى بالمعنى . قلنا : قد سبق
الكلام على مقدماته مع انتقاضه بالأماكن والحدوث

الخامس : علة القبح حاصلة قبل الفعل ، ولذلك ليس أن يفعله ويلزم قيام
الصفة الحقيقية بالمعدوم . قلنا : يحكم العقل باتصافه بالقبح إذا حصل، وهذا هو
المانع من فعله ثم المعتزلة في المسألة طريقتان حقيقتان ، وطريقتان الزاميان : -
أما الحقيقتان : فاحدهما : أن الناس طرا يميزون بقبیح النظم والكذب
الضار والتثليل وقتل الانبياء بنير حق ، وليس ذلك بالشرع إذ يقول به غير
المشترع ومن لا يتدين بدين أصلاً ، ولا العرف ؛ إذ العرف يختلف بالامم وهذا
لا يختلف . والجواب : إن ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة ، أو صفة الكمال
والنقص مسلم ، وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع

وثانيهما : إن من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق

والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعاً ، وكذا من رأى شخصاً قد أشرف على الهلاك وهو قادر على انتقاذه مال إلى انتقاذه قطعاً ، وإن لم يرج منه ثواباً ولا شكوراً . كما أن كان المنتخذ طفلاً أو مجنوناً وليس نعمة من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع أو دفع ضرر . الجواب : أما حديث اختيار الصدق فلا أنه قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصلحة العالم والكذب منافراً ، ولا يلزم من فرض الاستواء تحقيقه ، وأما حديث الانتقاذ فذلك لفة الجفنية ، وذلك مجبول في الطبيعة ، ومبنيه أنه يتصور مثله في حق نفسه فيستحسن فعل المنتخذ له إذا قدره ، فيجبره ذلك إلى استحسانه من نفسه في حق الغير .

وأما الأوامر - فأحدها : لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وفي ذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكليّة ؛ لأنه قد يكون في تصديقه للنبي كاذباً فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبّي ، وأنه باطل إجماعاً ، ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور . الجواب : أن مدرك امتناع الكذب عندنا ليس هو قبحه ؛ إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا ودلالة المعجزة عادية وسيأتي .

وثانيهما : الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد ، وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام وأنتم لا تقولون به . قلنا : اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر ، وقد يمتنع بلزوم إغلام الانبياء وقد مر في باب النظر .

تفريع : إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع ثبت أن لاحكاماً للأنفال قبل الشرع ، وأما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل ينقسم إلى الأنعام الخمسة لأنه : أن اشتمل تركه على مقصدة فواجب . أو فعله خرام وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فنلذّب أو تركه فكرو ، وإلّا فباح . وأما ما لا يدرك جهته بالعقل فلا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل ، وأما على سبيل

الاجمال فقيل : بالخطر ، والاباحة ، والتوقف

دليل الخطر : أنه تصرف في ملك الغير بلاأذنه فيحرم كإي الشاهد.الجواب :

للتفرق بتضرر الشاهد

دليل الاباحة وجهان : -

أحدهما : أنه تصرف لا يضر المالك فيباح بالاستقلال بمقدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته .الجواب : أن الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع

ثانيهما : أنه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنفعة به فالحكمة تقتضي اباحته ، وكيف يدرك تحريره بالعقل وماهو إلا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عماله المهلك ، أترى العقل يحكم بمنع أكرم الأكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك؟ كلا الجواب : ربما خلقه ليصير عنه فيئاب أو لغرض آخر لانهله

وأما التوقف : فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجهه الاباحة إذ مالا منع منه فباح إلا أن يشترط الاذن فيرجع الى كونه شرعيا ، وتارة بعدم العلم وهذا أمثل للتعارض الأدلة بل لعدم الدليل

المقصد السادس : أهلم أن الأمة قد أجمعت على أن الله لا يفعل القبيح لا يترك الواجب. فالاشاعة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه وأما المعترلة فن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه ، وما يجب عليه يفعله ، وهذا فرع المسألة المتقدمة. إذ لاحاكم قبيح القبيح منه ، ووجوب الواجب عليه إلا العقل وقد أبطلنا حكمه وبيننا أنه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد. والمعترلة أوجبوا عليه على أصلهم أمورا :

الأول : العطف ، وفسروه بأنه الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعنة الانبياء ، فاننا نعلم أن الناسي معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن

المعصية ، فيقال لهم هذا ينتقض بأمور لا تحصى ، فانا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي، وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وكان حكام الأقطار مجتهدين متقين لكان لطفاً وأنتم لا توجبونه بل نجوم بعدهم

الثاني : الثواب على الطاعة لأنه مستحق للعبد ، ولأن التكليف اما للعرض وهو عبث وأنه لجد قبيح ، وإما لغرض : إما عائداً إلى الله تعالى وهو منزله عنه، أو إلى العبد، إما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ ، وإما في الآخرة وهو إما اضراره وهو باطل اجاباً وإما نفعه وهو المطلوب فيقال لهم : الطاعة لا تكافئ النعم المابقة لكثيرتها وعظمتها ، وحقارة أفعال العبد وقتلتها باللسبة الباهية ما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه بما لا يحصره بتحريك اتملته ، فكيف يحكم العقل بإجابه الثواب عليه . وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض أو لضر قوم ونفع آخرين كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب

الثالث : العقاب على المعصية : زجراً عنها فإن في تركه التسوية بين المطيع والمعاصي، وفيه اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها، فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل ، فكيف يدرك امتناعه بالهتل، وحدث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا

الرابع : الاصلاح للعبد في الدنيا . فيقال الاصلاح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة الا بخلق

حكاية : تنهى بالقاع على هذه القاعدة . قال الاشعري لاستاذه أبي على الجبائي ، ما تقول في ثلاثة أخوة ، عاش أحدهم في الطاعة ، وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيراً ؟ فقال يثاب الاول بالجنة ، يعاقب الثاني بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب . قال : فإن قال الثالث . يارب لو صرنتي فاصبح فادخل الجنة ؟ قال : يقول الرب كنت أعلم انك لو صرمت لتسقت وأغمدت فدخلت النار قال : فيقول الثاني . يارب لم لم تمنني صغيراً ثلاثاً ؟ فلا أدخل النار كما أمت أخي فبهت

فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق ، وكان أول ماخالف فيه المعتزلة
الخامس : العوض على الآلام . قالوا : الألم ان وقع جزاء لما صدر عن
العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه ، والا فان كان الأيلام من الله وجب العوض
وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات أخذ من حسناته واعطى المجنى
عليه عوضا لايلامه له ، وان لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المؤلم
عن ايلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه ، ولهم بناء على هذا الاصل
اختلافات شاهدة بقصاده

الأول : قال طائفة جاز أن يكون العوض في الدنيا ، وقال آخرون بل يجب
أن يكون في الآخرة كالنواب

الثاني : هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب أو تنقطع ؟

الثالث : هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب ؟

الرابع : هل يجوز ابدال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلاسبق ألم أم لا ؟
الخامس على الجواز ، هل يؤلم ليعوض ؟ أو يكون ذلك مع امكان الابتداء به
مخالفا للحكمة ؟

السادس على المنع . هل يؤلم ليعوض عوضا اذا ليكون لظعا له ولغيره إذ
يسير ذلك عبرة له تزجره عن القبيح ؟

السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمضاق مدة حياتها ؟ وتمتاز
بها عن أمثالها التي لا تقامى مثلها أو لا تعوض ؟ وان عوضت فهل ذلك في الجنة ؟
وان كان في الجنة فهل يخاف فيها عقل تعقل به أنه جزاء ؟ على أن منهم من
أنكر لحوق الألم البهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام دخولها الجنة ،
وخلق العقل فيها

المقصد السابع : تسكين المالا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آتقا من أنه
لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لامعقب

لحكمه ، ومنعه المعتزلة تقيحه عقلا ، فاز من كلف الاعمى نقط المصاحف ،
واثر من المشى الى اقاصى البلاد ، وعبد الطير ان الى السماء ، عد مفنيا ، وقبح
ذلك فى بداية القول ، وكان كأمير الجناد .

واعلم ان مالا يطلق على مراتب ،

ادناها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو ارادته أو اخباره ، فان
مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة مع الفعل ولا تتعلق بالضدين ،
والتكليف بهذا جائز بل واقع اجبا ، والالم يكن العاصى يكفره وقسقا مكلفا .
واقصاها : ان يمتنع لنفس مفهومه كجميع الضدين وقلب الحقائق ، وجواز
التكليف به فرع تصوره ، فثنا من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره
وطلبه ، ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقما وهو منتف ههنا فانه
انما يتصور : اما منفيا بمعنى انه ليس لثائى موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين ،
أو بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ، ثم يحكم بان مثله
لا يكون بين الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له ، صرح ابن سينا به ، ولعله
معنى قول أى هاشم : العلم بالمستحيل علم لا معلوم له ومراد من قال المستحيل لا يعلم
المرتبة الوسطى : ان لا يتعلق به القدرة الحادثة طادة سواء امتنع تعلقها به
لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام أم لا كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا
مجهوزه وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى . لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونعمه
المعتزلة وبه يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان أبى لهب نصب
للدليل فى غير محل النزاع .

المقصد الثامن . فى ان أفعال الله تعالى ليست معاملة بالاعراض . الى هذهب الاشاعرة
وخالفهم فيه المعتزلة . لنا بعد ما بينا من أنه لا يجب عليه شىء ولا يقبح منه
شىء وجهان . -

احدهما : لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصا لانه محتكلا بتحصيل ذلك

الغرض؛ لأنه يصلح غرضاً للفعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال، فإن قيل: لا نعلم الإلزامه لأن الغرض لا يكون حائداً إلى غيره فليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه . قلنا : نعم غيره إن كان أولي بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام والالم يصلح أن يكون غرضاً له؛ كيف وأنا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا تقع فيه لهم ولا لغيرهم ضروره

وثانیهما : إن غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعاً للفعل وبتوسطه إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداءً كما ينهيه، فلا يكون شيء من الكائنات الأفعاله لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلا به ليصلح غرضاً لذلك الفعل وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض ، وأيضاً فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض ولا يكون ذلك لغرض آخر ، وإذا جاز ذلك بطل القول بوجود الغرض .

احتجوا : بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه قبيح يجب تنزيهه عنه . قلنا : إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه فهو أول المسألة ، وإن أردتم أمراً آخر فلا بد من تصويره ثم من تقريره ثم من الدلالة على امتناعه على الله سبحانه وتعالى تذييب : إذا قيل لهم فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا تقع فيها لله تعالى عنه ، ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ ؟ . قالوا : الغرض فيها تعريض العبد للثواب فإن الثواب تعظيم وهو بدون استحقاق سابق قبيح ، فيقال لهم : لأنهم أن التفضل بالثواب قبيح كما تفضل بما لا يحصى من النعم في الدنيا . وإن سلم قبحه فيمكن التعريض له بدون هذه المشاق إذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضاً ، ألا يرى أن في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة ؟ وكذا الكلمة المتضمنة لانتهاء نبي أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شر عام وما يروى أن أفضل العبادات أحجزها فذلك عند التساوي في المصالح، ثم أنه معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب ومن أين لكم أن ذلك أكثر من هذا ؟

المقصود السابع في اسماء الله تعالى . وفيه مقاصد

المقصود الاول : الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضع الشيء ولا شك أنه مغاير له والتسمية فعل الواضع ، وانه منقضى وليس الاسم كذلك وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ، ولا يشك حافل في أنه ليس النزاع في نقطة في رسي أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره ، بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي أم باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينفي عنه ، فلذلك قال الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله ، فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه . وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبتها الى غيره ولا شك أنها غيره ، وقد يكون لاهو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقة . ومن مذهبها أنها لاهو ولا غيره كما مر

المقصود الثاني : في أقسام الاسم :

اعلم ان الاسم إما أن يؤخذ من الذات أو من جزئها ، أو من وصفها الخارجي أو من الفعل ، ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى ، أما المأخوذ من الذات ففرع تمعلها وقد تكلمنا فيه ، وأما المأخوذ من الجزء فبحال عليه لما بينا أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب ، وأما المأخوذ من الوصف الخارجي فخار . ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا وقد يكون اضافيا وقد يكون سلبيا ، وأما المأخوذ من الفعل فخار . فهذه أقسامه البسيطة ، وقد تتركب ثنائيا وأكثر وستعلم أمثها فيما يتبعه من المقصد

المقصود الثالث تسميته تعالى بالاسماء توقيفية أي يتوقف إطلاقها على الاذن

فيه وذلك للاحتياط ، احترازاً عما يؤم بإطلا لعظم الخطر في ذلك . والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتمعون اسماء فلنحصيها احصاء

الله : اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره ، فقبل علم جامد وقيل : مشتق واصله الاله . حذفت الهزة لتقلها وادغم اللام . وهو من أله اذا تعبد . وقيل من

الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية ، وقيل هو القادر على الخلق ، وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجعه صفة سلبية .
الرحمن الرحيم : أى مريد الانعام على الخلق فرجعهما صفة الارادة .
المالك . أى يزويدل ولا يذل ، فرجعه صفة فعلية وسلبية . وقيل التام القدرة فصفة القدرة . القدوس : المبرأ عن المعاييب ، وقيل الذي لا يدركه الا وهام والابصار . فصفة سلبية . السلام : ذو السلامة عن النقائص ، فصفة سلبية . وقيل منه وبه السلامة فعلية . وقيل يعلم على خلقه . قال تعالى (سلام قولاً من رب رحيم) فصفة كلامية .
المؤمن : المصدق لنفسه ورسله أما بالقول فصفة كلامية ، أو بخلق المعجز فعلية . وقيل المؤمن لعباده من التفرع الاكبر ، اما بفعله الا من أو باخباره .
المهيمن : الشاهد وفسر بالمعلم والتصديق بالقول ، وقيل الامين أى الصادق فى قوله العزيز : قيل لا أب له ولا أم ، وقيل لا يحيط عن منزلته ، وقيل لا مثل له ، وقيل يعذب من أراد . وقيل عليه ثواب العاملين ، وقيل القادر ، والعزة القدرة . ومنه المثل (من عزيز) . الجبار : قيل من الجبر بمعنى الاصلاح ومنه جبر العظم ، وقيل بمعنى الاكراه ، أى يجبر خلقه على ما يريد . وقيل منبع لا ينال ، ومنه غلبة جباوة ، وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن ، وقيل العظيم أى اتفقت عنه صفات النقص ، وقيل وحصل له جميع الكمال . المتكبر : قيل فى معناه ما قيل فى العظيم . الخالق البارئ : معناها واحد . المختص باختراع الاشياء .
المصور : المختص باحداث الصور والتراكيب . الغفار : المريد لازالة العقوبة عن مستحقها . القهار . غالب لا يغلب الوهاب : كثير العطاء . الرزاق يرزق من يشاء القناح : ميسر العمير ، وقيل خالق القنح أى النصر ، وقيل الحاكم ، وهو اما بالاعبار أو بالتضاء ومنه قوله تعالى (ربنا افتتح بيننا وبين قومنا بالحق) أى احكم . وقيل الحاكم المانم ومنه حكمة الحمام . العليم : العالم بجميع المعلومات القابض : المختص بالسلب . الباسط المختص بالتوسعة . الخافض : من الخفض

وهو الخط والوضم . الرفع : المعطى للمنازل . المعر : معطى العزة . المذل : الموجب
لخط المنزلة . السميع البصير : ظاهر . الحكم : الحاكم . وقيل هو الصحيح علمه وقوله
وفعله . العدل : لا يقيع منه ما يفعل . اللطيف : خالق اللطف ، وقيل العالم بالخفيات
الخبير : العليم . وقيل الخبير . الحليم : لا يعجل العقاب . العظيم : قدير . الغفور :
كالفقر . الهكور : المجازي على الهكر ، وقيل يثيب على إتليل الكثير ؛
وقيل المثني على من أطاعه . العلي الكبير : كالتكبر . الحفيظ . العليم . وقيل
لا يشغل شيء عن شيء ، وقيل يبقى صور الأشياء . المقيت . خالق الأقوات .
وقيل المقدر . وقيل الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر . الحسيب . الكافي
يخلق ما يكفي العباد . وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما فعلوا . الجليل : كالتكبر
الكريم : ذو الجود ، وقيل المقتدر على الجود . وقيل العلي الرتبة ، ومنه كرائم
المواشي ، وقيل يغفر الذنوب . الرقيب : كالخفيظ . المحيب : يوجب الادعية .
الواسع . الحكيم ، . الودود : المودود ، كالغلوب والركوب ، وقيل الواد أي يودئناه
على المطيع ونوابه . المجيد : الجليل أفعاله . وقيل الكثير إنفضاله . وقيل لا يفارك
فيما له من أوصاف المدح . الباعث : المعيد للخلائق . الشهيد : العالم بالغائب
والحاضر . الحق : العدل ، وقيل الواجب لقائه . وقيل الحق أي الصادق . وقيل مظهر
الحق . الوكيل : المتكفل بأمور الخلق ، وقيل الموكل إليه ذلك . القوي . القادر
على كل أمر . المتين . هي النهاية في القدرة . الولي الحافظ . لولايته . الحميد . المحمود
الحصى . العالم بوقيل النبي عن عدد كل معدود وقيل القادر ومنه علم أن لن
تحصوه أي لن تطيقوه . المبدئ . المتفضل بابتداء النعم . المعيد . يعيد الخلق
الحمي . خالق الحياة . الميت . خالق الموت . الحى . ظاهر . القيوم . الباقي الدائم
وقيل المدير . الواحد : الغنى ، وقيل العالم . الماجد . العالى ، وقيل من له من الولاية
والتولية . الاحد . قد مر تفسيره . الصمد . السيد . وقيل الحليم . وقيل العالى
الدرجة . وقيل المدعو المستول وقيل الصمد ما لا جوف له . القادر . المقدر .

ظاهر • المتقدم المؤخر : يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء • الاول الآخر : لم
يزول ولا يزال • الظاهر • المعلوم بالادلة القاطعة • وقيل الغالب • الباطن : المحتجب عن
الحواس ، وقيل العالم بالغمميات • الوالى • المالك • المتعالى : كالعلى • البر • فاعل
البر • التواب : يرجع لفضله على عباده اذا تابوا اليه • المنتقم : المعاقب لمن
عصاه • العفو • الماحى • الرءوف : المرید لتخفيف • مالك الملك • يتصرف فيه
ذو الجلال والاكرام • كالجليل • المقسط • العادل • الجامع • أى لخصوم يوم
القضاء • المعنى • لا يفتقر الى شئ • المعنى • الحسن لاحوال الخلق • المانع : لما
يشاء من المنافع • الضار الناقص • منه الضرر والنفع • النور • اعمادى • بخلق
المهدى • البديع • أى المبدع • الباقي • لا آخر له • الوارث • الباقي بعد فناء الخلق
الرشيد • العدل وقيل المرشد • الصبور • الحليم وفد مر •
فهذه هى الاسماء الحمى نسأل الله بركتها أن يفتح علينا أبواب الخير
ويغفر لنا ويرحمنا إنه هو الغفور الرحيم •



« الموقف السادس »

في السمعيات وفيه مرصد

المرصد الأول في النبوات . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في معنى النبي . وهو لفظ منقول في العرف عن معناه اللغوي . فقيل : هو المنبئ من النبأ لآنيته عن الله تعالى ، وقيل : من النبوة وهو الارتقاء لعلو شأنه ، وقيل : من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى ، وأما في العرف :

فهو عند أهل الحق من قال له الله أرسلتك ، أو بلغهم عني ونحوه من الألفاظ ، ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد ، بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده ، وهو أعلم حيث يجعل رسالته ، وهذا بناء على القول بالقادر المختار وأما الفلاسفة ، فقالوا : هو من اجتمع فيه خواص ثلاث .

أحدها : أن يكون له اطلاع على المغيبيات ، ولا يستنكر ، لان النفوس الانسانية مجردة ، ولها نسبة إلى المجرّدات المنتهقة بصور ما يحدث في هذا العالم لكونها مبادئ له فقد اتصل بها وتشاهد ما فيها فتحكيها ويؤيده : ما ترى النفوس وما عليها من التفاوت في طرفي الزيادة والنقصان ، متصاعدة الى النفوس القدسية ، ومتنازلة الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولاً ، وكيف وقد يوجد فيهن قلت شواغل لرياضة ، او مرض أو نوم ، قلنا : مردود إذ الاطلاع على جميع المغيبيات لا يجب للنبي اتفاقاً ، والبعض لا يختص به كما اقررت به ، ثم إحالة ذلك على اختلاف النفوس وضعفها مع اتحادها بالنوع مشكل ، وباقى المقدمات خطائية وثانيها : ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة ، لكونه يولى عالم العناصر مطبوعة له ، منقادة لتصرفاته اتياد بدنه لنفمه ، ولا يستنكر ، فان النفوس

الانسانية وهى بصورتها مؤثرة في المواد كما نفاهد من الاحرار والاصفرار والتسخن ، عند الخجل والوجل والغضب ؛ ومن العقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور العقوط ، وان كان ممشاء في غيرها أقل عرضا ؛ فلا يبعدان تقوى نفس النبي حتى تحدث بارادته في الارض رياح وزلازل . وحرق وغرق . وهلاك أشخاص ظالمة . وخراب مدن فاسدة ، وكيف ونفاهد مثلها من أهل الرياضة والاخلاص . قلنا : هذا بناء على تأثير النفوس في الأجسام ، والمقارنه لا تعطيه ، مم انه لا يختص بالنبي

وثالثها : ان يرى الملائكة مصورة ، ويسمع كلامهم وحيا ، ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه ، لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس ، وربما صار ملكة ويحصل بآدنى توجه . قلنا : هذا تلبس وتستر بعبارة لا يقولون بمعناها ، لأنهم لا يقولون بملائكة يرون ، بل الملائكة عندهم نفوس مجردة ، ولا كلام لهم يسمع . لانه من خواص الأجسام ، وما كآ الى تخيل مالا وجود له في الحقيقة ، كما للمرضى والمجانين على ما صرحوا به ، ولو كان أحدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلئم العقل لم يكن نبيا باتفاق ، فكيف من قبل ما يرجم الى تخيلات لا أصل لها وربما خالف المعقول ؟

هذا : ثم أنهم قالوا : من اجتمعت فيه هذه الخواص اتقادت له النفوس المختلفة ، مم ما جبلت عليه من الآباء ، وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء ، فيصير سببا لفرار الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الانمان ، من حيث انه لا يستقل بما يحتاج اليه في معاشه دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات والمعاوضات ، ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لا شرأبت كل نفس إلى ما يريد غير ، وطمع عين كل الى ما عند الآخر ، فحصل التنازع ، وأدى الى التواهب والتشاجر ، والتقاتل والتناحر ،

وفعل الهرج والمرج ، واختل أمور المعاش والمعاد . فوجب في الطبيعة ، لما علم من شمول العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات ، وهدى إلى ما فيه بقاؤه وبه قوامه ، سيما الإنسان وهو اشرف الأنواع ، سفر له ما عدها ، وهذا من أعظم مصالحه أفترى الطبيعة تهمل ذلك ؟ كلا !!!

المقصد الثاني : في حقيقة المعجزة : وهى عندنا ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله ، والبحث عن شرائطها ، وكيفية حصولها ، ووجه دلالتها
البحث الأول في شرائطها : وهى سبع

الأول : أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه ، لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله . وقولنا : أو ما يقوم مقامه ، ليتناول مثل ما اذا قال : معجزتى أن أضرب يدى على رأسى وأنتم لا تقدرُونَ عليه ، ففعل وعجزوا فانه معجز ، ولا فعل لله ثمة ، فان عدم خالق القدرة ليس فعلا ، ومن جعل الترك وجوديا حذفه

الثانى : أن يكون خارقا للعادة ، اذ لا امجاز دونه ، وشرط قوم ألا يكون مقدورا للنبي ، وليس بشئ . لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادية معجز
الثالث : أن يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز

الرابع : أن يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم أنه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي ؟ الحق أنه لا ، بل يكفى قرائن الأحوال ، مثل ان يقال له : ان كنت نبيا فأظهر معجزا ، ففعل

الخامس : أن يكون موافقا للدعوى ، فلو قال : معجزتى أن أحبي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه

السادس : الا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا له ، فلو قال : معجزتى أن ينطق هذا الضب ، فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه ، نعم لو قال معجزتى أن أحبي هذا الميت ، فأحياه فكذبه ففيه احتمال ، والصحيح

أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا ، لأن المعجز أحيائه وهو بعد ذلك مختار في تصديقه وتكذيبه ، ولم يتعلق به دعوى ، وقيل : هذا إذا ماض حده زمانا ، ولو خرم ميتا في الحال بطل الامعجاز ، لانه كان آحسب للتكذيب ، والحق . أنه لا فرق لوجود الاختيار في الصورتين ، والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز .

الحاص : ان لا يكون متقدما على الدعوى بل مقارنا لها ، لأن الصديق قبل الدعوى لا يعقل ، فلو قال معجزتى ما قد ظهر عن يدي قبل لم يدل على صدقه ويطلب به بعد ، فلو عجز كاز كاذبا قطعا ، فان قال هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من خلقه الى فتحه ، فان ظهر كما قال كان معجزا ، وان جاز خلقه فيه قبل التحدى ، لأن المعجز إخباره عن الغيب ، واحتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى بناء على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنيطله . فان قيل : فافقولون فى كلام عيسى فى المهد ، ونساقط الرطب الجنى عليه من النخلة البابمة ، وفى معجزات رسولكم من شق بطنه ، وعمل قلبه ، وظلال النمامة ، وتلميم الحجر والمدر عليه . قلنا : إنما هى كرامات وظهرها على الأولياء جائز ، والآنباء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء ،

وقد قال القاضى : ان عيسى كان نبيا فى صباه لقوله وجعلنى نبيا ، ولا يحتج من القادر المختار ان يخلق فى الطفل ما هو شرط النبوه من كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده ، مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة ببنت شفة الى أوانه ، ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرائطها . وقوله : وجعلنى نبيا كقول النبي عليه السلام « كنت نبيا و آدم بين الماء والطين » فهذا فى المتقدم . وأما المتأخر : فاما زمان يمير يعتاد منته نفاظر ، وإما زمان متناول مثل أن يقول : معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر فحصل ، فانفقوا على انه معجز ، فقليل :

إخباره عن الغيب فيكون مقارنا وانما اتقى التكليف بمتابعتة حيثئذ ، لأن شرطه العلم بكونه معجزا وقبل حصوله فيكون متأخرا . وقيل : يصير قوله معجزا عند حصوله فيكون متأخرا ، والحق : ان المتأخر علمنا بكونه معجزا

البحث الثاني : في كيفية حصولها : عندنا انه فعل الفاعل المختار ، يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته . وقال الفلاسفة : تنقسم الى ترك وقول وفعل ، أما الترك فنل ان يحكم عن القوت المعتاديرة من الزمان بخلاف المادة ، وسببه انجذاب النفس الى عالم القدس ، واشتغالها عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج الى البدن ، كما نشاهده في المرضى ، أن النفس لاشتغالها بمقاومتها للمرض تنكف عن التحليل فتتمسك عن القوت مالو أمسك في صحته شرطه هلك . وأما القول . فكلاخبار بالغيب ، وسببه ما مر . وأما الفعل : فبأن يفعل فعلا لا تفي به مئة غيره ، من تتق جبل ، أو شق بحر . وقد تقدم

البحث الثالث : في كيفية دلالتها : وهي عندنا اجراء الله عاداته بخلق العلم بالصدق عقيبته ، فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا ، فعلوم انتفاؤه مادة كسائر العاديات لأن من قال أنا نبي ثم تتق الجبل وأوقعه على رؤوسهم وقال ان كذبتوني وقم عليكم وان صدقتوني انصرف عنكم ، فكما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه ، والمادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب .

وقد ضربوا لهذا مثلا : قالوا : إذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ، ثم قال للملك إن كنت صادقا تخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ، ففعل ؛ كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال . وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل ندعى في اعادة العلم بالضرورة العادية . ونذكر هذا للتفهيم وزيادة التقرير .

وقالت المعتزلة : خلق المعجز على يد الكاذب ممنوع ، لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح من الله

قال الشيخ وبعض أصحابنا : انه غير مقدور لأن لها دلالة على الصدق قطعاً فلا بد لها من وجه دلالة وإن لم نعلمه بعينه ، فان دل على الصدق كان الكاذب صادقاً وإلا انفك عما يلزمه

وقال القاضي : اقتران ظهور المعجزة بالصدق هو أحد العاديات ، فاذا جوزنا انحرافها عن مجراها جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق . وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب ، وأما بدون ذلك فلا ، لأن العلم بصدق الكاذب محال .

تذنب : من الناس من انكر امكان المعجزة ومنهم من أنكر دلالتها ، ومنهم انكر العلم بها . وستأتيك شبههم بأجوبتها

المقصد الثالث : في امكان البعثة . وبحثنا فيه إثبات نبوة محمد ﷺ فان الدال على الوقوع دال على الامكان

وقالت الفلاسفة : انها واجبة عقلاً ، لما مر . وقال بعض المعتزلة : يجب على الله . وبعضهم : إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون والا حسن

وقال أبو هاشم : يمتنع خلوه عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها وحوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية واتقرير الشريعة المتقدمة . وقيل إذا اندوست وهو بناء على أصلهم لا غير نافذ ادعينا الامكان العام .

وغيرنا هـ . رد شبه المسكرين وهم طوائف : الأولى من أحوالها . الثانية من قال لا تخلو عن التكليف وانه ممنوع . الثالثة من قال في العقل كفاية . الرابعة من قال بامتناع المعجزة ولا تصور دونها . الخامسة من منع دلالتها السادسة من سلم ومنع امكان العلم بها بالانوار . السابعة من منع وقوعها

الأولى من قال باستحالة البعثة صحيح برحوه —

الأول : المسموع . لأن الله تعالى يقول : لا اله الا الله هو الله لا اله الا الله

إلى العلم به إذ لعله من لقاء الجن ، فانكم أجمعتم على وجوده .
الثاني : ان من يلقى اليه الوحى ان كان حسانا وجب ان يكون مرثيا
وإلا كان ذلك منه مستحيلا .

الثالث : التصديق بها يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه
وما لا يجوز وأنه لا يحصل إلا بغامض النظر وهو غير مقدر بزمان ؛ فللمكلف
الاستمهال ودعوى عدم العلم . ويلزم إتمام النبي وتبقى البعثة عينا ، وإلازم
التكليف بما لا يطاق ، وأنه قبيح عقلا .

وجواب الأول والثاني : ان المرسل ينصب دليلا أو يخلق علما ضروريا فيه
والثالث : أما على أصلنا فلا يجب الامهال مع العلم العادي الحاصل عن
المعجز . وأما عند المعزلة فاللائق بأصنافهم وان صرحوا بخلافه منع الامهال
لأن فيه تقويتهم بصلحتهم وما هو الا كمن يقول لولده : بين يديك سبع ضار
أو مهلك آخر ، فلا تسلك هذا الطريق فقال دعنى أسلك الى ان أشاهد
الحيه أو المهلك : اليس ذلك مستقبحا في نظر العقلاء ؟ ولو هلك ألم يكن ملوما
مذموما ؟ ومن منعه ذلك ، أليس منسوبا إلى فعل ما توجه الشفقة والخوف .
الثانية من قال : البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فأنذرها باتفاق ثم ان التكليف
ممتنع لوجوده

الأول : ثبت الجبر وان فعل العبد واقع بقدرهاته وان الفعل إما معلوم الوقوع
أو معلوم اللا وقوع والتكليف حيث لا يجب .
الثاني : التكليف اضرا لما ينزله من ان يعاقب بالفعل أو العقاب بالترك وهو
قبيح .

الثالث : التكليف إما لا يفرض وهو سدا ، وإما يفرض يعود الى الله وهو منزه
أو الى العبد وهو إما اضرا وهو منتهى بالاجماع ، أو تقع وتكليف جلب النفع
التهذيب به مع مخالفه العقل . لأنه معارض بمخافه من المضرة العقلية .

بالكفار والمعصاة

الرابع : التكليف إما مع الفعل ولا فائدة فيه لوجوبه ، وإما قبل الفعل
وإنه تكليف بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل محال ، ومن جوز لا يقول
بوقوعه ولا أن كل تكليف كذلك

الخامس - وهو لبعض الصوفية - أن التكليف بالأفعال الشاقة يشغل عن
التفكير في معرفة الله تعالى وما يجب له ويجوز ويمتنع عليه ، ولا شك أن المصلحة
المتوقعة من هذا القائل ترى على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعاً عقلاً .
وجواب الأول ما مر في مسألة خلق الأعمال .

والثاني ما في التكليف من المصالح الدنيوية والاخرية يرى كثيراً على
المضرة فيها

والثالث أنه فرع حكم العقل ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مما أوجبنا
به الثاني

والرابع : عندنا . أن القدرة مع الفعل . وعند المعتزلة أن التكليف قبل
الفعل ، في الحال بالايقاع في ثاني الحال وذلك كالأحداث وهو مما لا شك فيه ؛
فأهو جوابكم فهو جوابنا .

والخامس . أن ذلك أحد أغراض التكليف ؛ وسائر التكليف معينة عليه
ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يرى
شغلها على شغل التكليف .

الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة وهم البراهمة والصابئة والتناسخية
غير أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط . ومنهم من قال بنبوة إبراهيم فقط
ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وأدريس فقط . واحتجوا بأن ما حكم العقل
بحسنه يفعل ؛ وما حكم بقبحه يترك . ومالم يحكم فيه بحسن ولا بقبح يفعل عند
الحاجة لأن الحاجة فاجزة ولا يعارضها مجرد الاحتمال . ويترك عند عدمها للاحتياط

والجواب : بعد تعليم حكم العقل أن الشرع فائده تفصيل ما أعطاه العقل اجبالا ، وبيان ما يقصر عنه العقل . فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن من الافعال ما لا يحكم فيه كوظائف العبادات وتعيين الحدود وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال ، وذلك كالطبيب يعرف الأدوية وطلباؤها وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ، ففي دهر طويل يحرمون فيه من فوائد ما يقعون في المهالك قبل استكمالها مع ان اشتغالهم بذلك يوجب إغتاب النفس وتعطل الصناعات والشغل عن مصالح المعاش ، فإذا تسلموه من الطبيب خفت الموقنة وانتقموا به وسلموا من تلك المضار . ولا يقال في إمكان معرفته غنى عن الطبيب . كيف والنبي يعلم ما لا يعلم إلا من جهة الله . وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء تنمة لهذا الكلام .

الرابعة : من قال بامتناع المعجزة لأن تجويز خرق المادة سفسطة ولوجوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا ، وماء البحر دما ودهنا ، وأواني البيت رجالا ، وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم ، وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بأن يعدم المدعى ويوجد مثله ، ولا يخفى ما فيه من الخبط والاخلال بالقواعد . والجواب : أن خرق العادات ليس أعجب من أول خلق الحيوانات والارض وما بينهما ، ومن انعدامها الذي تقول به ، والجزم بعدم وقوع بعضها لا ينافي إمكانها ، وذلك كما في المحسوسات ، فانا نجزم بأن حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به للحس ، والمادة أحد طرق العلم بالحس . ثم إن خرق المادة اعجازا وكرامة مادة مسترة الخامة : من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق لاحتمالات :

الاول : كونه من فعله لا من فعل الله ، إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس ، أو لمزاج خاص في بدنه . أو لسكونه ساعرا ، وقد أجمعتم على حقيقته ، أو لطلمم اختص بمعرفته ، أو لخاصية بعض المركبات ، كالمنطيس والكهرباء

الثاني : استناده إلى بعض الملائكة أو الشياطين أو إلى الانصافات الكوكبية وهو قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره ، فاحمد علم وفوقه من الغرائب معجزا لنفسه .
الثالث أن يكون كرامة لا معجزة .

الرابع : أن لا يقصد به التصديق ، اذ لا عمر من واجبا ، ولا يعين ، اذ لعله غير التصديق ، كإيهامه ليحترز عنه بالاجتهاد فينباب . كإزال الشبهات أولتصديق نبي آخر

الخاص : أنه لا يلزم من تصديق الله صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم اذ لا يقبح عندكم منه شيء .

السادس : لعل التحدى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة أو لعله تركها موضوعة في اعلاء كلمته لينال من دولته حفظا .

السابع : لعالمهم استهانوا به أولا وحافوه آخر فذهب كنهه أو شغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عند

الامان : لعله يمرض ولم يظهر لماز . أو ظهر ثم أخفاه أصحابه عند استيلائهم وطمسوا آثاره . ومن قيام هذه الاحتمالات لا يبقى لها دلالة على الصديق .
الجواب الاجمالي :-

ماقررناه غير مرة من أن التجويزات العقلية لاتنافي العلم المادى . والتفصيل .
عن الاول : اننا بينا أن لا مؤثر في الوجود الا الله والمحر ونحوه الا ان لم يبلغ حد الاعجاز كففاق البحر واحياء الموتى كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر وانما قلنا دون ذلك النبوة والتحدى فظاهر أيضا . أو معه فلا بد من ألا يحققه الله على يده . أو أن يقدر غيره على ما مرسته . ولا كان تصديقا للكاذب وانما محال .

وعن الثاني : ان لا خالق الا الله .

وعن الثالث : أن من حوزها فقال به هم — منهم الاستاذ أبو اسحق — :

لا تبلم درجة المعجزة . وقيل لا تقع على التصد .
وقال القاضي : تجوز إذا لم تقع على طريق التعظيم والغيلاء لأن ذلك
ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة .
وعلى التقدير فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر
وعن الرابع : أنا لا نقول بالفرض بل نقول ان خلقها يدل على تصديق
له قائم بذاته .

وهن الخامس : قدم امتناع الكذب عليه .
وعن السادس : إذا أتى بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة وعجز من في
قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه .
وعن السابع : بعلم عادة المبادرة الى معارضة من يدعى الانفراد بأمر
جليل فيه التفوق على أهل زمانه واستباعهم والحكم عليهم في أنفسهم ومالهم
وعدم الاعراض عنها بحيث لا يلتدب له أحد والقدح فيه سفطمة . وحيث
فدلالة من جهة الصرفة واضحة .

وعن الثامن . كما علم بالعادة وجوب معارضته علم وجوب اظهارها اذ به
يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتياله
في الجميع ، فلو وقعت معارضة لاستحال مآده نحوها مطلقا .

السادسة : من قال : العلم بمحصول المنجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا
بالتواتر ، ولكن لا يفيد العلم ، لوجوه :

الأول : أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا السك
اذ ليس كذب السك الا كذب كل واحد .

الثاني : أن حكم كل طبقة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز إطاعة المائة
للعلم أجاز إطاعة التسعة والتسعين له قطعاً ولم يحذر في عدد وادما الفرق تحكم
فلنفرض طبقة لا تقيده ، ثم زيد عليه واحداً واحداً فلا يقبده بالغاً ما بالغ

الثالث : لو أوجب التواتر العلم لا وجه خبر الواحد واللازم منتف .
بيان الملازمة : أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهله اتفاقا ، بل يحصل بخبر
واحد بعد واحد ، فالوجب له هو الخبر الأخير .

الرابع : شرطه استواء الطرفين والواسطة ، ولا سبيل الى العلم به
الخامس : ان التواتر غير مضبوط بعدد ، بل ضابطه عندكم حصول العلم
به ، فاثبات العلم به مصادرة .

وجواب الأول : من مساواة حكم الكل لحكم كل واحد ، لما يرى من قوة
العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد .

والثاني : أن حصول العلم عنده عندنا بخلق الله تعالى إياه . وقد يخلقه
بعدد دون عدد ؛ وكيف وأنه يختلف بالوقائع والخبرين والسامعين .

والثالث : أما عندنا فلا نه بخاق الله . وأما عند الحكماء والمعتزلة فلان
الأخبار أسباب معدة وهي قد لا تنجام المسبب بالحركة للحصول في المنتهى
ثم انا نمجد من أقتسنا ان الخبر الأول يقيد ظنا ويقوى بالثاني والثالث إلى
ما لا أقوى منه ؛ فيلزم أن الموجب له هو الخبر الأخير بشرط سبق أمثاله .

وعن الرابع والخامس : أنا ندعى العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع
على شرطه . لا أنا نستدل بالتواتر على ما ادعيناه والفرق بين الأمرين ظاهر .

السابعة : من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها قالوا : تتبعنا الشرائع
فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة ، فعلمنا أنها ليست من عند
الله وذلك كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه ونحمل الجوع والعطش في أيام معينة ؛
والمنهم من الملاذ التي بها صلاح البدن ؛ وتكليف الأفعال الشاقة . كلتيه التياقي
وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض
مع تماثلها ومضاهاة المجانين والعبيان في التعري وكشف الرأس والى لا الى مرمى .
وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار . وكتبتهم النظر إلى الحرة الشهواه

دوت الامة الحناء وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفتين مع استوائهما في المصالح والمفاسد . الجواب : بعد تسليم حكم العقل فغايتة عدم الوقوف على الحكمة ولا يلزم منه عدمها . ولعل مصلحة استأثر الله بالعلم بها ، على أن في التعبد بما لا تعلم حكته تطويما للنفس الالية وملسكة قهرها فيما فيه الحكمة وزيادة بتلاء في التعرض للثواب أو العقاب

المقصد الرابع : في اثبات نبوة محمد ﷺ وفيه مسالك :-

المسلك الأول - وهو العمدة :- أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده أما الأولى فتواترة تواتر الحقة بالبيان وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره الكلام في القرآن : اما انه تحدى به فقد تواتر وآيات التحدي كثيرة . وأما أنه لم يعارض فلا أنه لو عورض لتواتر سبها والخصوم أكثر من حصي البطحاء وأحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه . وأما انه حيثئذ يكون معجزا فقد مر ؛ والكلام على هذه الطريقة سؤال وجوابا يعلم من الفصل المتقدم . ولنتكلم الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين :

الفصل الأول في وجه إعجازه . وقد اختلف فيه

ف قيل هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب المخالف لنظم العرب وثرهم في مطالعه ومقامله وفواصله وعليه بعض المعتزلة . وقيل كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها ؛ وعليه الجاحظ . قالوا : البلاغة التعبير باللفظ الرائع عن المعنى المصحيح بلا زيادة ولا نقصان في البيان وهل رب البلاغة متناهية ؟ والحق أن الموجود منها متناه دون الممكن ، ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام ؛ وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وهذا يحصل الاعجاز ولا حاجة بنا إلى بيان أنه الغاية فيها ، فلان من تتبع القرآن وجد فيه فنونها من افادة المعاني الكثيرة بالانمط التقليل ؛ وضروب التأكيد ، وأنواع التشبيه ، والتمثيل والاستعارة وحسن

المطالع ، المقام ، والفواصل والتقديم والتأخير . والفصل والوصل اللائق بالتمام ، وتعميره عن اللفظ لغت وإنشاد والشارد ... إلى غير ذلك بحيث لا يرى المتصفح له تميز نوعا منها الا وجوده فيه أحسن ما يكون ، ولا يقدر أحد من البلغاء وان استفرغ وسعه إلا على نوع أو نوعين منه وربما لو رام غيره لم يواته ، ومن كان أعرف بالعربية وفنون بلاغتها كان أعرف بأعجاز القرآن . وقال القاضي : هو مجموع الأمرين . وقيل هو اخباره عن الغيب نحو : وهم من بعد غالبهم سيقلبون ، وذلك كثير . وقيل عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » وقيل بالصرقة ، فقال الاستاذ والنظام : صرفهم الله مكرهتهم ، وقال المرتضى : بل سلبهم العلوم التي يحتاج إليها المعارضة .

الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتفصى عنها .

قالوا وجه الاعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه . واختلافكم فيه دليل خفائه . ثم ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز . أما النظم الغريب فلا أنه أمر سهل سجا بعد مماعه . وأيضا خفاقات مسيلة على وزنه . وأما البلاغة فلو جوه .

الاول . اذا نظرنا إلى أبلغ خطبة لخطباء وقصيدة للشعراء ، ثم قسناه إلى أقصر سورة من القرآن وتزعمون التحدى بها ويتناولها قوله تعالى « فأتوا بمودة من مثله » لم نجد الفرق بينا ، بل ربما زعم أن الأفصح معارضها . ولا بد في المعجز من ظهور التفاوت الى حد تفتى معه الريبة .

الثاني . أن الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع أنها أشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به فلم يختلفوا .

الثالث . أنهم عند جم القرآن إذا أتى الواحد بالآية والآيتين لم يضعوها

في المصحف الا بينة أو بين ، والتقرير مامر .

الرابع : لكل صناعة مراتب وليس لها حد معين ، ولا بد في كل زمان من فائق أبنائها ، فلمل محمداً كان أفصح أهل عصره ، ولو كان ذلك معجزا لكان كل من فاق أقرانه في صناعة معجزا ، وهو ضروري البطلان .

وأما مذهب القاضى فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزا .

وأما الاخبار بالغيب فلوجوه .

الاول . أنه جائز كرامة الا أن يتكرر إلى أن يصير معجزا ، ومراتب غير مضبوطة ، فكيف يعلم بلوغ القرآن مرتبة الاعجاز؟

الثاني . أنه يقع من المنجمين والكهنة وليس بمعجز اتفاقا ،

الثالث : انه يلزم حينئذ الا يكون ما خلا عنه من القرآن معجزا .

واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه .

الاول . قال « وما علمناه الشعر » ، وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » وقوله « ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين » سبا اذا تصرف فيه بأدنى تغيير فإنه يوجد فيه شيء كثير .

الثاني : أن فيه كذبا إذ قال « ما فرطنا في الكتاب من شيء » « ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » ولا عك أنه لا يقتل على أكثر العلوم .

الثالث : أن فيه اختلافا إذ فيه الهمز نحو « ان هذان لساحران » ، قال عثمان إن فيه لحنا ، وستقيمه العرب بالمعتمد .

الرابع . فيه تكرار بلا فائدة كما في سورة الرحمن ، وكقصة موسى وعيسى كذلك ، وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة تأمله وأي خلل أعظم من الكلام الغير المفيد ؟

الخامس . انه نفى عنه الاختلاف حيث قال . « ولو كان من عند غير الله

لوجدوا فيه اختلافا كثيرا . « في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ، ثم نجد فيه اختلافا كثيرا . لأنه إما في اللفظ أو المعنى والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة والنقصان ، والكل موجود فيه : أما تبديل اللفظ فنل كالمصوف المنفوش بدل « كالمهن » وفامضوا إلى ذكر الله بدل « فاسعوا » وكانت كالحجارة بدل « فهي كالحجارة » والسارقون والمارقات بدل « والمارق والمارقة » .

وأما تبديل التركيب فنحو : « ضربت عليهم المسكنة والذلة » بدل « الذلة والمسكنة » ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل « الموت بالحق » .

وأما الزيادة والنقصان فنحو « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم » « وله اسم وتسعون نعمة أنثى » .

وأما في المعنى : فنحو « ربنا باعد بين أسفارنا » و « ربنا باعد بين أسفارنا » والاول دهاء والثاني خبر ، و « هل يستطيع ربك » بالغيبة وضم الباء ، وهل يستطيع ربك باعظاب وفتح الباء .

السادس : أنه يوجد في كثير من الخطاب والتعصائد الطوال ، بحيث لو تتبعها أبلغ البلاء لم يعثر فيها على سقطه ، فضلا عن التناقض والاختلاف ، ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار أقصر سورة تحدى بها .
وأما بالقول بالصرفة فلجوه :

الأول : الاحجاع قبل هؤلاء على أن القرآن معجز ، ولو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا ، بل عجزهم عن القيام الثاني : لو سلبوا القدرة لتناطقوا به مادة ولتواتر ذلك ، فإن قيل : انما لم يتذكروه لئلا يصير حجة عليهم . قلنا . إن كان ذلك موجبا لتصديقه امتنم عادة تواطوا الخلق الكثير على مكابرتهم وإن لم يكن موجبا بل احتمال السحر وغيره مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه .

الثالث . كانوا يعارضونه بما اعتيد منهم قبل التعدي به فأنهم لم يتحدوا بانفاه مثله بل بالاثبات به .

والجواب : قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء ، قلنا الاختلاف والخفاء وإن وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ، ولا خفاء في أنه بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتغاله على الحكمة البالغة علما وعملا معجز . واما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر إلى أحد ما يناه يلزم أن لا يكون معجزا بمحملتها ولا بمجملتها منها . وكأى من يبلغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدها القدرة على الجميع ، وليس كل ما ثبت لكل واحد ثبت لكل .

هذا : وانا نختار أنه معجز ببلاغته . وأما الشبهة فالجواب
عن الأولى أن الفرق كان بينا لمن تحدى به ؛ ولذلك لم يعارض ، وغيرهم
مضى عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتفريق بين مراتبها .

ثم قياس أقصر سورة الى أطول خطبة أو قصيدة جور عن سواء المبيل ؛
وأيا فيكفينا كون القرآن بمحملته أو بسوره الطوال . معجزا . قال الوليد بن
المغيرة بعد ما حاول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه : عرضت هذا الكلام
على خطيب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها .

وعن الثانية : أن الآحاد لا تعارض القاطم ، ثم انهم لم يختلفوا في نزوله
على محمد وبلوغه في البلاغة حد الاعجاز ، وأما البسطة فالاختلاف في كونها آية
من كل سورة لافي كونها من القرآن .

وعن الثالثة . أن اختلافهم في موضعه وفي التقديم والتأخير ؛ فإن النبي
كان يواظب على قراءته في صلاته . هذا وإن الخبر المحفوف بالقرآن قد يقيد

العلم وهو المدمى ولا علينا أن نثبت بالتواتر أو بالقرائن . ثم لا بضر عدم إعجاب الآية والآيتين .

وعن الرابعة : أن المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يظلم على أهله ويبلغون فيه الغاية القصوى فيقفون فيه على الحد المعتاد ؛ حتى إذا شاهدوا ما هو خارج عن حد الصناعة علموا أنه من عند الله ؛ وذلك كالسحر في زمن موسى ولما علم السحرة أن حد السحر تخييل وتوهيم ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا يتلف سحرهم الذي كانوا يافكونه علموا أنه خارج عن السحر فأمنوا به ، وفرعون لقصوره يظن أنه كبيرهم الذي يعلمهم السحر ، وكذا الطب في زمن عيسى ويعلمهم علموا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه ليس حد الصناعة بل من عند الله ؛

هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا وكان بها مخارم حتى خلقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحدياً بمعارضتها ؛ وكتب السير تشهد بذلك ، فلما أتى بما عجز عن مثله جميع البلغاء مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوته ، حتى أن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عنده ، ومنهم من أسلم على نفرة منه للصغار ، ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء وبمنهم ومن الأكثرون - من عدل إلى المحاربة وتعريض الناس والمال للمدافعة لم أن ذلك من عند الله قطعا . سلطنا لكن لم لا يكون معجزا بالأخبار عن الغيب

وحد المعجز منه تقضى به العادة وقد بلغ في القرآن ذلك المبلغ ولنا الآن لتفصيله . وه خرج جواب الشبهتين : سلطنا لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف . وأما الشبه : فالجواب .

عن الأولى : أن ما في القرآن ليس بوزن الشعر إنما يعبر إليه بتقريب ما : من إشباع أو زيادة أو نقصان ؛ ثم إن الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريحه واتحاد

رويه ؛ وما يقيم من ذلك في نشر البليغاء اتفاقا على الصدوذ لا يبعد شعرا ولا قائله
شاعرا . ومن قال لغلامه : أدخل السوق واشتر الهضم واطبخ ، لم يبعد بهذا
القدر شاعرا ضرورة .

وعن الثانية : أن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا إشكال أو بالعموم
الخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين .

وعن الثالثة : أن للتكرار فوائد : منها زيادة التثريب ؛ ومنها إظهار القدرة
على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الإيجاز والأطناب ؛ وهو إحدى شعب
البلاغة ، وأما قوله إن هذان لساحران فقبيل فلوطن الكاتب ولم يقرأ به ، وقيل لغة نحو :
« إن أباه وأبأ أباهما قد بلغا في المجيد غايتاهما »

وقيل مخصوص بهذا زيد فيه النون فقط كما فعل في الدين . وقيل ضمير الشأن
مقدر ههنا واللام تدخل خبر المبتدأ .. إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب
العربية ؛ وقول عثمان إن فيه لحنا أي في الكتابة ؛ وأما قوله عشرة كاملة فندفع
لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد مثل أن يظن أن المراد بالسبعة تمامها .

وعن الرابعة : أن ما نقل منه آحادا فردود ، وما نقل متواترا فهو مما قال
الرسول عليه السلام « أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف » .

وعن الخامسة : أن المراد الاختلاف في البلاغة ، فإن الكلام الطويل ورو
من أبلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين حادة ؛ أو المراد اختلاف
أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم ؛
وأما المصرفة فنقول : بأن الأعجاز ليس بها ولكن ندعيها أو كون القرآن
معجزا وأيا ما كانت يحصل المطلوب .

الكلام في سائر المعجزات ، وهي أنواع :
الأول : انفتاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى : إفتربت الساعة وانشق

القمر .

الثاني : كلام الجمادات، قال أنس : كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ كفا من حمى فمبجن في يده حتى مممنا التميميم ، وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه : أنه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فصيح ذلك العنب والرمان ، ولما دعا للعباس وأهله آمن له أسكفة الباب وحيطان البيت ؛ ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة وهي على شط الوادي فأقبلت تحمد الأرض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها ؛ وكلام القراع للمصمومة مشهور .

الثالث : كلام الحيوانات المعجم : شهد له الدئب بالنبوة ، والظبية التي ربطها الأعرابي سألتها الاطلاق لترضع خففيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سألت الأعرابي أن يطلقها فأطلقها فأنطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ؛ وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من المارقة ، ولكل قصة في كتب السير .
الرابع : حركة الجمادات : منها قصة الشجرة ، وماروي ابن عباس أنه قال للأعرابي : أرايت لودعوت هذا العنق فدماه لجأه ثم قال ارجع فرجع . وحينئذ الجذع إليه مشهور .

الخامس : إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل .

السادس : نبوح الماء من بين أصابعه ، رواه أنس

السابع : إخباره بالغييب : فنه ماورد به القرآن ومنه ما نطق به الأحاديث الصحيحة . ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيراً .
ثم نقول : كل واحد من هذه وإن لم تتواتر فالتقدير المشترك بينها متواتر كسجاعة على وسخاوة حاتم وهو كاف .

المسلك الثاني - وارتضاه الجاحظ والنزالي - الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها ؛ وأخلاقه العظيمة ، وأحكامه الحكيمة ، وإقدامه

حيث يحجم الأبطال ؛ ولولا ثقته بعصمة إله إياه من الناس لامتنع ذلك عادة ؛ وأنه لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال من أمور من تتبع ما علم أن كل واحد منها - وإن كان لا يبدل على نبوته لكن مجموعها - مما لا يحصل إلا للأنبياء ؛ فلا يرد ما يحكى عن أفضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة .

المسلك الثالث : إخبار الأنبياء المتقدمين عليه من نبوته - عليه السلام - في التوراة والإنجيل . فإن قيل : إن زعمهم بحجى صفة مفصلاً أنه بحجى في السنة القلانية في البلدة القلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبي فباطل ، لأننا نجد التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك ؛ وأما ذكره مجبلاً فإن سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل أو له شخص آخر لم يظهر بعد . قلنا : المعتمد ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الأخر للثبوت وزيادة التقرير .

المسلك الرابع : - وارتضاء الامام الرازى - أنه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم أنى بعثت بالكتاب والحكمة لأتم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح ؛ ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله ؛ ولا معنى للنبوة إلا ذلك وهذا قريب من مسلك الحكماء .

واعلم أن المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان : -

أحدهما : القادحون في معجزته كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية .

وثانيهما : اليهود إلا الميمنية فانهم سلموا بعثته لكن إلى العرب خاصة

لا إلى الخلق كافة ، واحتجوا بوجهين :

الاول : أن نبوته تقتضى نسخ من قبله باتفاق منكم ، لكن النسخ محال ،

لأنه يبدل على الجهل أو البهائم ، وكلاهما محال على الله تعالى ، بيانه : أنه لو كان فيه

مصلحة لا يعلمها فالجهل ، وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولاً ثم أهمها بلا
سبب ثانياً فالبداء . والجواب : أنه لا يجب رعاية المصلحة عندنا ، وإن وجب
فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات ،
كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت ، فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت
الحكم وفي آخر ارتقاعه ، وكيف والمحكوم عليه هنا ليس بمتحد .

الثاني : أن موسى نفي لمخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبياً ،
بيانه : أنه تواتر عنه « تمسكوا بالمت مدامت السموات والأرض » وأيضاً
إما أن يكون قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكت عنهما ، والأخيران
بطلان . أما الثاني فله لو قال ذلك لتواتر لكونه من الأمور العظيمة التي
تتوفر الدواعي على نقلها سيما من الإعداء ومن يدعى لمخ دينه وذلك أقوى
حجة له فيه . وأما الثالث فلا يفتضى ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره
وإنه معلوم الانتفاء لتقرره إلى أوان النسخ ، والجواب : منه تواتر ذلك عن
موسى ولو كان كذلك لاحتج به على محمد ولو احتج به لنقل متواتراً . وأما
التريد فمختار أنه صرح بدوامه إلى ظهور النسخ وإنما لم ينقل تواتراً إما لقلة
الدواعي إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم ؛ وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات
لأن اليهود جرت لهم وقائم ردتهم إلى أقل القليل مما لا يحصل التواتر بنقله .
المقصد الخامس : في عصة الأنبياء . أجمع أهل الملل والشرائع على عصمتهم
عن تعمد الكذب فيما دل المعجز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه
عن الله . وفي جواز صدوره عنهم على سبيل المهور والنسيان خلاف :
فمنه الأستاذ وكثير من الأئمة ، لدلالة المعجزة على صدقهم ؛ وجوزه القاضي
معيرامنه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة .

وأما سائر الذنوب فهي إما كفر أو غيره

أما الكفر : فأجمت الأمة على عصمتهم منه بإ غير أن الأزارقة - من

الطوارج - جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب مندهم كفر . وجوز الشيعة إظهاره
تقية ، وذلك بفضي إلى إخفاء الدعوة إذ أوى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف
وكثرة المخالفين

وأما غير الأكثر : فاما كبار أو صغار ، كل منهما إما محمداً وإما سهواً
أما لكبار محمداً فمنه الجمهور ، والاكثر على امتناعه محمداً . وقالت المعتزلة -
بناء على أصولهم - : يعتنم ذلك عقلاً ، وأما سهواً فجوزوه الاكثر .
وأما الصغار محمداً : فجوزوه الجمهور إلا الجبائي ، وأما سهواً فهو جائز اتفاقاً
إلا الصغار الخسئية كسرقة حبة أو لقمة ؛ وقال الجاحظ : بشرط أن ينبغي
عليه فيفتها عنه ، وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين وبه تقول . هذا كله
بعد الوحي ،

وأما قبله فقال الجمهور : لا يعتنم أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دالة
للمسجزة عليه ولا حكم للعقل ؛ وقال أكثر المعتزلة : تعتنم الكبيرة وإن تاب منها
لأنه يوجب النفرة وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة . ومنهم من
منع مما ينمر مطلقاً كهمر الأمهات والفجور في الآباء ، والصغار الخسئية دون
غيرها . وقالت الروافض : لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة فكيف بعد
الوحي ١٩ .
لنا وجوه : -

الاول : لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم ، وأنه واجب للاجماع ولقول
تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » .
الثاني : لو أذنوا لردت شهادتهم إذ لا شهادة لما سق بالاجماع ، ولقول
تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » ، واللازم باطل بالاجماع ، ولأن من
لا تقبل شهادته في القليل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم
إلى يوم القيامة .

الثالث : إن صدر عنهم وجب زجرهم ، لمعوم وجوب الامر بالمعروف

والنهي عن المنكر ، وإبذاؤهم حرام إجماعاً ، ولقوله : « ان الذين يؤذون الله ورسوله . . » الآية ؛ ولدخلوا تحت : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم » ، وقوله « ألا لعنة الله على الظالمين » ، وقوله لوما ومذمة « لم تقولون مالا تفعلون » و« أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم »

الرابع : وكانوا أسوأ حالا من عصاة الأمة ، إذ يضاعف لهم العذاب ، إذ الأعلى رتبة يستحق أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم بالمصيبة ، ولذلك ضوَّع حد الحر ، وقيل للنساء النبي « لستز كنأحد من النساء » ، « من يأت منكناً بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب » .

الخامس : ولم ينالوا عهده تعالى لقوله « لا ينال عهدي الظالمين » وأى عهد أعظم من النبوة .

السادس : وكانوا غير مخلصين ، لأن الذنب باغواء الشيطان ، وهو لا يفوق المخلصين لقوله تعالى : « لا غوينهم أجمعين إلا عبادة من المخلصين » واللازم باطل لقوله تعالى في حق إبراهيم واسحق ويعقوب : « إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار » ، وفي يوسف : « إنه من عبادنا المخلصين » .

السابع : قوله تعالى : « ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقاً من المؤمنين » ، فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك ، وإلا فالأنبياء بالطريق الأولى ، أو قول لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من الأنبياء ، لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم »

الثامن : أنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله وحزب الشيطان ، فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان فيكونون خامسين لقوله تعالى : « ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون » .

التاسع : قوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب : « إهم كانوا يسارعون في الخيرات » والجمع المحلى بالآلف واللام للعموم ، وقوله : « وإهم

عندنا لمن المصطفين الأخيار . وهما يتناولان جميع الافعال والقروك ، لصحة الاستثناء ، فهذه حجج العصمة ، وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع -وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا- ليست بالقوية .

واحتج المخالف بقصص الانبياء تؤم صدور الذنب عنهم .

والجواب إجمالا : أن ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها ، لأن نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء ؛ وما ثبت منها تواترا . فإدام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره ، للآثار المصمة ؛ وما لم نجد له محملا حملناه على أنه كان قبل البعثة ؛ أو من قبيل ترك الاولى ؛ أو صفات صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه تسميته دنبا ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظالما منهم ، إذ لعل ذلك لعظمه عندكم أو أن قصدوا به هضمنا من أنفسهم . ومن جوز الصفات عمدا فله زيادة فصحة . ولنعلم ما أجلناه تفصيلا :

فإنه قصة آدم . عليه السلام . ونفبهوا في التحكم بها من ستة أوجه :

الاول : قوله تعالى : « وعصى آدم ربه » مؤكدا بقوله : « فغوى »

الثاني : قوله تعالى : « فتاب عليه » ولن تكون التوبة الا عن الذنب

الثالث : مخالفته النهى عن أكل الشجرة .

الرابع : قوله تعالى : « فتكونا من الظالمين »

الخامس : قوله تعالى : « ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تنقر لنا وترحمنا لكون

من الظالمين » .

السادس : قوله « فازلحم الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه » قلنا

كيف يدعى أنه في الجنة ولا أمة له كان نبيا ؟ وهل كان الاجتناب بالنبوة الا

بعد تلك القصة ؟ ، وهل الواقعة في الانبياء يمثل هذا الظاهر دفعه الا

لعمه والمجمل المقرط ؟ .

وقد يتمسك في ذنبه بقوله تعالى (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل

منها زوجها ليتمكن إليها فلما تشافها حملت حملاً خفيفاً .. الآية) .
والجواب . أن أكثر المفسرين على أن الخطاب لقريش ، والنفس الواحدة قصي
وجعل منها زوجها . أي جعلها عريضة من جنسه ، واثراكمها . تسميتهما
أبناءهما بعد مناسف وعبد المزي وعبد الدار وعبد قصي ، فليس الضمير في
جعلها لآدم وحواء ، وإن صح أنه لآدم ، فأين الدليل على الشرك في
الالوهية ؟ ولعله هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه
إلى الله تعالى وذلك غير داخل تحت الاختيار ، أو لعله قبل النبوة .

ومنه قصة إبراهيم عليه السلام ، وأظهر ما يوم القنب أمران : -
الأول . قوله « هذا ربي » ، ولا يخفى أنه صدر عنه قبل تمام النظر في
معرفة الله وكفى بينه وبين النبوة ١٤

الثاني . قوله (رب أرني كيف تحيي الموتى) ، والشك في قدرة الله كفر
وفي الآية تصريح بأنه طلبه لأن في عين اليقين من العلم أئنة ما ليس في علم اليقين
فإن لا وهم بأحداث الوساوس والدغائغ سلطاناً على القلب عند علم اليقين دون
عين اليقين . . هذا وقد قل ابن عباس . كان الله وعد أن يبعث نبياً يحيي
بدعائه الموتى ، فأراد أن يعلم أهو هو ؟ ، كيف والشك في قدرة الله تعالى
كفروا أنتم لا تقولون به ١٥

ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه
الأول . قوله . « فوكره موسى ففضى عليه » ولم يكن قتله بحق ، لقوله .
« هذا من عمل الشيطان » وقوله . « رب إني ظلمت نفسي » وقوله « فعلتها إذا
وأنا من الضالين » . الجواب . أنه كان قبل النبوة .

الثاني . أنه إذن لهم في إظهار البحر ، لقوله . « ألقوا ما أنتم ملقون »
الجواب أنه لم يكن حراماً حينئذ ، أو علم أنهم يلقون إذن لهم أم لا ،
بدليل . ما أنتم ملقون . أو أراد إظهار معجزته ولا يتم إلا بذلك فكان واجباً
أو أراد إن كنتم محققين ، نحو . فأتوا بسورة من مثله . إلى قوله . إن كنتم صادقين .

الثالث . «وَأَتَى الْإِوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ» ، وهارون كان نبياً فان كان له ذنب فذاك هو المطلوب ، والا فبإثاؤه ذنب . الجواب . لم يكن ذلك على سبيل الإيذاء ، بل كان يديه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال ؛ يخاف هارون أن يعتقد بنو امرائيل خلافه لموه ظنهم بموسى .

الرابع . قوله للخضر . لقد جئت شيئاً امراً ، وشيئاً نكراً . قلنا من حيث الظاهر أو أراد عجباً وفعل الخضر لم يكن منكراً .

ومنه . قصة داود ، والقصة مختلفة للحفوية ، اذ لا يطبق ادخال الدم الشنيع في أثناء المدائح العظام ، بل تصور قوم قصره للايقاع به ، فلما رآوه مبتلياً اخترع أحدهم الخسومة ، ونسبة الكذب الى العصوص أول من نسبته الى الملائكة .
ومنه ، قصة سليمان من وجهين :

الاول ؛ اذ عرض عليه بالمشى المصافات الجياد الآتية ، الجواب ؛ لا دالة فيه على قوت الصلاة مع أنه إذا كان فوئها بالسيان لم يكن ذنباً ؛ وقوله أحببت حب الخير مبالغة في الحب ؛ وعن ذكر ربي أى بسببه لا بالهوى ، لأن رباط الخليل بأمره ؛ وفقطف مسحاً ، معناه ؛ يمسح رؤوسها وأعناقها إكراماً لها ، وحمله على فطعها ضعيف ، اذ لا دالة لفظ عليه ، ورجوع ضمير (توارت) الى الفص
أبعد المحتملين

الثاني : ولقد فتننا سليمان ، الجواب : النبي عليه السلام قال سليمان : أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة ولداً يقاتل في سبيل الله فلم تحمل إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه ؛ ولو أنه قال : إن شاء الله ، كان كما قال ، فلا يتلاءم أنما كان ترك الاستثناء . وقيل . مرض حتى صار كجسد بلا روح . وقيل ولد له ولد فخاف الشياطين أن يهلكه فأمر الصحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل اليه غذاءه ، فأتى فالتقى على كرسيه الثالث . قوله . هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي حمد . الجواب .

معجز كل نبي من جنس مايفتخر به أهل زمانه وكان هو الملك أو أراد أن ملك الدنيا موروث فطلب ملك الدين أو أراد الملك العظيم مع القناعة .

ومنه . قصة يونس . والجواب . لعل غضبه كان على قوم كفره فظن أن لن قدر عليه . أى لن نصيب عليه . وإنى كنت من الظالمين أى لنفسى بترك الأولى . ولا تكن كصاحب الحوت ، أى فى قلة الصبر .

ومنه . قصة نبينا ﷺ - والاحتجاج بها من وجوه .

الأول . ووجدك ضالاً فهدى . الجواب . أنه قبل النبوة ، أو ضالا فى أمور الدنيا ، لقوله . « ماخذل صاحبكم وماغوى » .

الثانى . ماروى أنه قرأ بعد قوله . « أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى » تلك الفرائق العلى . منها الشفاعة ترتجى « فأناه جبريل وقال . تلوت على الناس ما لم ألقه عليك ، فنزل . « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته .. الخ » . الجواب . أنه من إلقاء الشيطان ، وإلا كان ذلك كفرا . وأيضا . ربما كان قرآنا وتكون الإشارة إلى الملائكة ففسخ تلاوته للإيهام . أو المراد مايتمناه بوسوسة الشيطان . أو هو استهزاء إنتكار .

الثالث . قصة زيد وزينب . الجواب . أنه بأمر الله تعالى للبخ ماكان فى الجاهلية من تحريم أزواج الأعداء ؛ وإنما أخفى فى نفسه ذلك ، خوفاً من طعن المنافقين فقيل له . « ونحشى الناس والله أحق أن نخفاه » . وقيل ؛ كانت أبة صمة للنبي عليه السلام وطمعت أن يتزوجها النبي فنفذت على زيد فطلقها ؛ وما يقال إنه أحبها فما يجب صيانة النبي عن مثله ؛ وإن صح فيل القلب غير مقدور وفيه ابتلاء الزوج بتطليقها والنبي بالمبالغة فى حفظ النظر حذرا عن الغواية فى الوحى أو التعرض للطنن .

الرابع ؛ ماكان لنبي أن يكون له أمرى - إلى قوله ؛ عذاب عقيم ، الجواب

أنه عتاب على ترك الأولى فإن التحريم مستفاد من هذه الآية
 الخامس : وما الله عنك لم أذنت لهم ؟ والعفو ، إنما يكون عن الذنب .
 الجواب : أنه تلتطف في الخطاب وإلا فلا عتاب بمد العفو ، وقلنا ذلك بترك
 الأولى فيما يتعاقب بالمصالح الدنيوية

السادس : ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك ، الجواب : قبل النبوة
 أو ترك الأولى أو للثقل الذي كان عليه من التمسك لاصرار قومه
 السابع قوله . (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) (واستغفر
 لذنبك) و (لقد تاب الله على النبي) . الجواب : أنه قبل النبوة ، وحمله على
 ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه . أو ترك الأولى . أو نعب
 إليه ذنب قومه . وأما ما يقال أن المصدر مضاف الى المنفعل ، فالمعنى ذنب
 قومك اليك فلا يخفى ضعفه ، فإن ذلك في المصادر المتعدية .

الثامن : قوله (عبس وتولى أن جاءه الامي) . الجواب . أنه ترك الأولى
 مما يليق بمخلقه العظيم
 التاسع : قوله (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) الجواب . النهي
 لا يدل على الوقوع .

العاشر : يا أيها النبي اتق الله ، يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك . الجواب ما مر
 مع أن الامر والنهي من أقوى أسباب العصمة .
 الحادي عشر : لنن أشرك ليحبطن عملك ، الجواب . الشرطية لا تقتضى
 تحقق الطرفين ، أو المراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس ، أو المراد
 بالخطاب غيره ، قال ابن عباس رضي الله عنهما ، نزل القرآن على ،
 ياك اعنى فاسمى بإجارة .

الثاني عشر : فإن كنت في شك مما أنزلنا اليك فاسأل الذين يقرءون
 الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ، الجواب

شرطية ، والفائدة في الرجوع الى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء

واعلم أنا انها طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسألة نسيان الانبياء وتعمد هم الصغائر لا قاطم فيه تقيا او اثباتا مع قيام الاحتمال العقلي ؛ اذ لو فرض تقيضه لم يؤم منه محال لذاته وظهور المعجزة على يده لادليل فيه على ذلك

المقصد السادس : في حقيقة العصمة . وهي عندنا أن لا يخلق الله فيهم ذنبا ، وعند الحكماء . ملكة تنم عن التجور وتحصل بالعلم بمنزلة المعاصي ومنافى الطاعات ، وتتأكد بتأثير الوحي بالأوامر والنواهي ، والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر . وترك الأولى ، فان الصفات النفسانية تكون أحوالا ثم تصير ملكات بالتدريج .

وقال قوم . تكون خاصية في نفس الشخص ، أو في بدنه ، يتمتع بعبادة صدور الذنب عنه . ويكذبه . أنه لو كان كذلك لما استحق المدح بذلك ، وأيضا فالاجماع على أنهم مكلفون بترك الذنوب مثابون به ، ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان كذلك ، وأيضا فقوله « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى » ، يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية ، والامتنياز بالوحي لا غير .

المقصد السابع : في عصمة الملائكة . وقد اختلف فيها فللنابي وجهان . الأول . ما حكى الله عنهم من قولهم . « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » . ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية ، إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه ، وفيه العجب وتزكية النفس ، وفيه أنهم قالوا ما قالوه رجاء بالظن واتباع الظن في مثله غير جائز ، وفيه إنكار على الله فيما يفعله ، وهو من أعظم المعاصي

الثاني : إبليس حاس وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله « فمجدد الملائكة كلهم أجمعون الا إبليس » وبدليل أن قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا » قد تناوله والا لما استحق الله ، ولما قيل له ما منعك أن لا تسجد

اذ أمرتك ؟ والجواب :-

عن الأول : أنه استنصر عن الحكمة ، والغيبة اظهار مثالب المفتاب ، وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه ، وكذلك التذكية ، ولا وجه بالظن ، وقد علموا ذلك بتعليم الله أو بغيره

وعن الثاني : أن ابليس كان من الجن ، وصح الاستثناء وتناوله الأمر للغبلة وكون طائفة من الملائكة مسحين بالجن خلاف الظاهر مع أن ذكره في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه ياباه

وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى (لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون) و (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) و (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) والجواب انما يتم ذلك اذا ثبت صومها أعيانها وازمانها ، ومعاصي ، ولا قطع فيه ؛ وان الظن لا يفي في مثله عن الحق شيئا .

المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة ؛ لانزع في أنهم افضل من الملائكة السقاية ، انما النزاع في الملائكة العلوية ، فقال أكثر أصحابنا الانبياء افضل ، وعليه الشيعة . وقالت المعتزلة والخليعي - منا - الملائكة افضل ، وعليه الفلاسفة . احتج أصحابنا بوجوه أربعة :-

الاول : قوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » وأمر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى التهم ، وعكسه على خلاف الحكمة . لا يقال السجود يعم على انحاء فلهذا لم يكن سجود تعظيم . لأننا نقول « أرايتك هذا الذي كرمت على » ، و « أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » يدل على أنه اسجد تكريما وينبغي سائر الاحتمالات

الثاني : قوله تعالى « وعلم آدم الاسماء كلها » والعالم افضل من غيره لأن الآية سبقت لذلك ولقوله « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »

الثالث : أن البشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته العاغلة لأوقاته ، وليس للملائكة شيء من ذلك ، ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص وأحق ، فتكون أفضل ، لقوله عليه السلام « أفضل الأعمال أحجزها » أى أشقها .

الرابع : الإنسان ركب تركيباً بين الملك والبهيمة فبمقوله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ، ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى . أولئك كالأنعام بل هم أضل . وقوله . إن شر الدواب عند الله . الآية . وذلك يقتضى أن يكون من غلب عقله طبيعته خيراً من الملائكة . احتج الخميم . بوجوه عقلية وتقليدية . أما العقلية فسته . الأول : الملائكة أرواح مجردة كآلاتها بالفعل بخلاف السفليات والتام أكل من غيره .

الثاني : الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام . السفاية الكائنة القاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجسام
الثالث : الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور كلها
الرابع : الروحانيات نورانية لطيفة والجمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة .

الخامس : الروحانيات قوية على أفعال كالزالزل والسحب لا يلحقها بذلك فتور . بخلاف الجمانيات

السادس : الروحانيات أعلم لأحاطتها بما كان في الأعصر الأول وبما سيكون . في الأزمنة الآتية وبالأموور الغائبة ، وعلومهم كلية فعلية فطرية آمنة من الخط ، والجمانيات بخلافه .

والجواب : ان ذلك كله مبنى على القواعد الفلسفية التي لا تصلحها ولا نقول بها .

وأما الثقيلة فصبغة : -

الاول : قوله تعالى . ولا أقول لكم إني ملك . فإنه في معرض التواضع والجواب : لانهم أنه في معرض التواضع بل لما نزل ، والذين كذبوا بآياتنا عيسى العذاب بما كانوا يفتقون ، والمراد قريش استجوابه بالعذاب . فكما به فزت : لا أقول لكم عندى خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك . بيانا لأنه ليس له ازال العذاب من خزائن الله ، ولا يعلم متى ينزل بهم العذاب ولا هو ملك فيقدر على ازال العذاب كما يحكى أن جبريل قلب بأحد جناحيه الموثقات فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى . فأين حديث الأنفيلية ؟

الثاني : قوله تعالى : ما نهاكم ربكم عن هذه الشجرة إلا أن تكونوا ملكين اذ يفهم منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود بالنم قصور كما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف والجواب : انهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وكل قوة فناهما مثل ذلك وخيل اليهما أنه الكمال والفضيلة

الثالث قوله تعالى : لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهـ صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لأننا أقدر على هذا ولا من هو فوق في القوة ولا بقل من هودوني .

الجواب : أن النصارى استنكفوا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى واكونه بلا أب والملائكة فوقه فيهما فأهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكنهم بلا أب ولا أم فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يعر ذلك سببا لدعائهم الألوهية . فالمسيح أولى بذلك . وليس ذلك من الأنفيلية في شيء . الرابع قوله تعالى : ومن عنده لا يمتكبرون عن عبادته . والمراد بكونهم

عنده ليس القرب المكافئ . بل قرب الشرف والرتبة . وأيضا: فجعله دليلا على أنهم اذا لم يستكبروا فغيرهم أوى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم
الجواب : المعارضة بقوله . في مقعد صدق عند مليك مقتدر ، ويقول
الرسول حكاية عن الله . أنا عند المنكسرة قلوبهم . وكم بين من يكون عند الله
ومن يكون الله عنده . وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى لأفضل
الخامس : ان الملائكة معلوما الانبياء قال تعالى : علمه شديد القوى .
وقال : نزل به الروح الأمين . على قلبك . والمعلم أفضل

الجواب . أنهم المبلغون والمطمح هو الله
السادس : الملائكة رسل الله الى الانبياء . والرسول أقرب الى المرسل من
المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى أمته فتكون أفضل
الجواب : فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس اذا أرسله ملك الى ملك
أفضل من الملك المرسل اليه
السابع : اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفصول لا يقدم
على سبيل الاطراد

الجواب : أن ذلك بحسب ترتيب الوجود أو الايمان فان وجود الملائكة
أخفى فالإيمان به أقوى

المقصد التاسع : في كرامات الأولياء وأهاجائزة عندنا واقعة خلافا للاستاذ
أبي اسحق والحلي منا وغير أئى الحمين من الممتزلة . لنا : أما جوازها
فظاهر على أصولنا ؛ وأما وقوعها فلقصه مريم ، وقصة آصف ، وقصة أصحاب
الكهف ، وشئ منها لم يكن ممجزة لفقد شرطه وهو مقارنة الدعوى والتحدى
احتج من لم يجوز الخوارق بما مر بجوابه ، ومن جوزها وأنكر : احتج بأنها
لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالة على النبوة وينسب باب اثباتها .
والجواب : أنها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة وعدمه

المرصد الثاني : في المعاد . وفيه مقاصد

المقصد الأول : في إعادة المعدم ، وهي جائزة عندنا ، خلافاً لفلاسفة ،
والتناسخية ، وبعض الكرامية ، وأبي الحسين البصري ؛
لنا : أنه لا يمتنع وجوده الثاني لقائه ولا للوازمه . والالم يوجد ابتداء ؛ فإن
قيل : العود أخص من الوجود . ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص .
ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم . قلنا : الوجود أمر واحد لا يختلف
ابتداءً وإعادةً وكذلك الإيجاد إذا يتلازمان . امكاناً ، ووجوباً ، وامتناعاً ،
ولو جوزنا كون الشيء ممكناً في زمان ممتنعاً في زمان آخر معللاً بأن الوجود
في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقاً ومغايراً للوجود في الزمان الأول
بحسب الإضافة لجواز الاهتلاب من الامتناع الى الوجوب . وفيه مخالفة لبديهة
العقل ، وإغناء للحوادث عن المحدث ، وسد لباب اثبات الصائم ؛
ويمكن أن يقال : الإعادة أهون من الابتداء . وله المثل الأعلى . لأنه استفاد
بالوجود الأول ملكة الاتصاف بالوجود .

والخصم يدعى الضرورة تارة . ويلتجىء الى الاستدلال أخرى .
أما الضرورة فقالوا : تخلل المدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون
الوجود بعد المدم غير الوجود قبله . فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه ؛
وأما الاستدلال فهو من وجوه .

الأول : إنما يكون المعاد معاداً بعينه إذا أعيد بمجموع عوارضه ومنها الوقت
فيلزم أن يماد في وقته الأول ، وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ . فيكون
حيثئذ مبتدأً من حيث أنه معاد . هذا خلف .

الجواب : إنما اللازم إعادة عوارضه المخصصة والوقت ليس منها ضرورة
أن زيداً الموجود في هذه الساعة هو الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجى
وما يقال : أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير

الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان ، فأمر وهمي ، والتغاير إنما هو بحسب
الذهن دون الخارج ؛

ويحكي أنه وقم هذا البحث لابن سينا من أحد تلامذته وكان مصرا على
التغاير . فقال له : إن كان الامر على ما نزع فلا يلزم من الجواب لا في غير من كان
يباحثك فبهمت وماد الى الحق ، واعترف بعدم التغاير في الواقع؛ ولئن سلمنا
أن الوقت داخل في العوارض وأنه معاد بوقته الأول فلم قلتم : إن الواقع في
وقته الأول يكون مبتدأً وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته معاداً معه .
الثاني : لو فرضنا إعادة بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفاً فلنفرضه موجودا
وحيثئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنية بدون امتياز وهو ضروري
البطلان .

الجواب : من عدم التمايز . بل يتمايزان بالهوية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ
مع التماثل . وكل اثنين يتمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين أو معادين أو احدهما
مبتدأ والآخر معادا وأي اختصاص لهذا بالمبتدأ والمعاد .

الثالث : الحكم بأن هذا عين الأول يستدعي تميزه حال العدم وأنه محال .
الجواب : على أصل المعنوية وهو كون المعدوم شيئا ظاهرا وعلى أصلنا
لا نأمنع استعادته للتميز . بل التميز إنما يحصل حال الأعادة وهو أمر وهمي لاحقيقة
المقصد الثاني : في حشر الأجساد .

أهم أهل الملل عن آخرهم على جوازه ووقوعه . وأنكرهما الفلاسفة .
أما الجواز : فلأن جمع الاجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف بخصوص
فيها أمر ممكن كما مر ؛ والله عالم بتلك الاجزاء ، قادر على جمعها وتأليفها لما
بيننا من عموم علمه وقدرته ؛ وصحة القبول والفعل توجب الصحة قطعا .

وأما الوقوع : فلأن الصادق أخبر عنه في مواضع لا تحصى بمبارات لا تقبل
التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين ؛ وكل ما أخبر به الصادق

فهو حق . أحتيج المنكر بوجهين :

الاول : لو أكل أنسان أنسانا بحيث صار المأكول جزءا منه . فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما وهو محال ، أو في أحدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه .
الجواب : أن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية وهى الباقية من أول العمر إلى آخره لاجميع الأجزاء ، وهذه فى الآكل فضل فأنا نعلم أن الانسان باقى مدة عمره ، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه .

الثانى - لو حشر . فأما لا لغرض وهو عبث ، وإما لغرض . إماما نأند إلى الله وهو منزله عنه ، أو إلى العبد ، وهو إما الأيلاام وإنه منتف اجما وبديهة العقل لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة والمناية ؛ وإما ألا نأندوهو أيضا باطل لأن اللذة إنما هو دفع الألم بالاستقراء وأنه لو ترك لم يكن له ألم ؛ والأيلاام ليدفع فيلتذ . لا يصلح غرضا أذ لا معنى له

الجواب : نختار أنه لا لغرض . وحكاية الهبث والتقيح العقلى قد مر جوابه .
ولأنسلم أن الغرض هو إما الأيلاام ، أو الألاذ ولعل فيه غرضا آخر لانهلمه ، سلمنا . لكن لانسلم أن اللذة دفع الألم . غاية أن فى دفع الألم لذة ، وأما أنها ليست الا هو فلا ، ولم لا يجوز أن تكون أمرا آخر يحصل معه تارة ودونه أخرى ؟ . سلمنا ذلك فى اللذات الدنيوية . فلم قلم إن اللذات الأخروية كذلك ؟ ولم لا يجوز أن تكون اللذات الأخروية مشابهة لدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه دفع الألم : وحقيقة تلك أمرا آخر ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها

تذنيب :- هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها ويغزقها ويعيد فيها التأليف؟
الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل وما محتج به : من قوله تعالى (كل شئ هالك إلا وجهه) ضئيف ؛ فأن التفريق هلاك ؛ فأن هلاك كل شئ خروج ه من صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذى به

تصلح الأجزاء لأفعالها وتم منافعها . والتريق كذلك
المقصد الثالث : في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في
أمر المآل .

قالوا : النفس الناطقة لا تقبل القناء لأنها بسيطة وهي موجودة بالفعل ،
فلو قبلت القناء لكان للبسيط فعل وقوة وأنه محال ؛ لأن حصول أمرين متنافيين
لا يكون إلا في محلين متغايرين وهو يناق البساطة ؛ ثم أنها إما جاهلة وإما ماملة
أما الجاهلة : فتتألم بعد المفارقة أبدا ، وذلك لشحورها بنقصانها نقصانا
لا معلم لها في زواله ؛

وأما العالمة : ظاهرا هيئات رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل
المقتضاة للطبيعة وميلها إلى الشهوات أولا ؛ فإن كانت تألمت بها مادامت باقية
فيها لكنها تزول حاكمة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لأنها إنما
حصلت لها فلا تكون إلى البدن وجرت بها محبتها له وذلك مما ينمى بطول العهد به
ويزول بالتدريج وإن لم تكن بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة التذت بها
أبدا مبتهجة بأدراك كاملها . هذا ماعليه جهوهم ،

وقال قوم منهم : وهم أهل التناسخ - إنما تبقى مجردة النفوس الكاملة التي
أخرجت قوتها إلى الفعل ؛ وأما الناقصة فإنها تتردد في الأبدان الانسانية
ويسمى نسفاً ؛ وقيل ربما تنازلت إلى الحيوانية ويسمى مسخفاً ؛ وقيل : إلى النباتية
ويسمى رسخفاً ؛ وقيل إلى الجمادية ويسمى فسخفاً ؛ وهذا في المتنازلة ، وأما
المتعاضدة فقد تتخلص من الأبدان لصيرورتها كاملة كما مر ، وقد تتعلق ببعض
الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال . ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالنظر
بناء على قدم النفوس ونجسها

المقصد الرابع : الجنة والنار هل هما مخلوقتان ؟

ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي وأبو الحسن البصري إلى أنها مخلوقتان ،

وأنكره أكثر المعترزة وظلوا انهما يخطئان يوم الجزاء . لنا وجهان :
الاول : قصة آدم وحواء واسكنهما الجنة وخرجهما عنها بإثارة على مناطق
به الكتاب ، وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار ؛ إذ لا تأكل بالتمصل
الثاني : قوله تعالى في صفتيهما : « أعدت للمتقين » « أعدت للكافرين » بلفظ
الماضي ، وهو صريح في وجودهما .

وأما المنكرون : فتحمك عباد بدليل العقل ، وأبو هاشم بدليل المصم ،
قال عباد : لو وجدنا قاعا في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر . والثلاثة باحالة .
أما الاول : فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق والانشام ، فلا يحاطها شيء من
الكائنات الفاسدات .

وأما الثاني : فلأنه قول بالتناسخ ولا تقولون به ، وقد أبطل بدليله
وأما الثالث : فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة ، ولو وجد عالم آخر لكان كرياً
أيضا فينغرض بينهما خلاه وأنه محال .

الجواب : لأنهم امتناع الخرق على الأفلاك ، وقد تكلمنا على ما خفهم ،
ولا نعلم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ ، وإنما يكون كذلك لو قلنا بإعادتها
في أبدان آخر ، ولا نعلم أن وجود عالم آخر محال ، وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده
احتج أبو هاشم بوجهين . -

الاول : قوله تعالى « أكلها دائم » مم قوله « كل شيء هالك الا وجهه »
فلو كانت مخلوقة وجب هلاك أكلها فلم يكن دائما -

الجواب : « أكلها دائم » بدلا أي كلما فني منه شيء جيء بيده فأن دوام
أكل بعينه غير متصور ودلت لا ينال هلاكه ، أو قول : المراد انه هالك في
حد ذاته لضعف الوجود الأمكاني فالتحق بالهلاك المعلوم ، أو تقول : إنه
تعدمان آنأتم تمادان وذلك كاف في هلاكهما .

الثاني : قوله تعالى : « عرضها السموات والأرض » ولا يتصور ذلك الا

بعد فناء المعموات والأرض لامتناع تداخل الأجسام -

الجواب : المراد أنها كمرض السموات والأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء ، ولتصريح في آية أخرى بأن عرضها كمرض السموات والأرض فيحمل هذا على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة المقصد الخامس : في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل والایجاب

على الله ، والنظر ههنا في الثواب والعقاب ،

أما الثواب . فأوجبه معتزلة البصرة لأن التكليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها . بيانه : أنها إما لا لغرض وهو عبث قبيح ، وإما لغرض مائد الى الله وهو منزله ، أو الى العبد إما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ ، وإما في الآخرة وذلك إما تعذيبه وهو قبيح أو ثقله وهو المطلوب .

الجواب : منم وجوب الغرض وقدر مرارا ، وأما العقاب ففيه بحثان : -
البحث الأول : أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة لوجهين : -

الأول : انه أوعد بالعقاب وأخبر به ، فلم لم يعاقب ثم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال . الجواب : غاية وقوع العقاب فأين وجوبه ؟
الثاني : أنه إذا علم المذنب انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على ذنبه واغراءً للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة .

الجواب : منم تضمينه للتقرير والاغراء ؛ اذ شمول الوعيد وتعرض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع مالا يخفى ؛ واحتمال العفو عن البعض احتمالاً مرجوحاً لا ينافي ذلك .

البحث الثاني : قالت المعتزلة والخوارج : صاحب الكبيرة مخلوق النار ولا يخرج عنها أبداً ، ومحمدتهم أن الفاسق يستحق العقاب واستحقاق العقاب مضره خالصة دائمة ، واستحقاق الثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال .

الجواب نمنع الاستحقاق ومنه قيد الدوام؛ ثم إنه قد يتماقطان ويدخل لجنة تفضلا كما قال تعالى : « الذي أحلنا دار المقامة من فضله » أو يرجع جانب الثواب لأن السيئة لا تجزى إلا بعثها والחסنة تجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة ويضاف الله لمن يشاء ، ولستمانوا من الثقل بوجهين :-

الاول : بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى : « من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » وقوله « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها » وقوله « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » قالوا : والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى : « وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد » مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل والجواب : لانسلم أن من له حسنات من الايمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئة وأن من اكتتب كبيرة فقد تعدى سدوده بل بعض حدوده، والمراد من قتل مؤمنا لأنه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا. سلمنا : لكن الخلود هو المكث الطويل، وما ذكرتم معارض بما يقال : حبس نخله ، ووقف نخله وخلد الله ملكه والآية حانها على الدوام لقربة الحال .

الثاني : قوله « وإن الفجار لفي جحيم يصادونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين » ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها.

الجواب : عنها وما قبلها في الوجه الاول: المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » و « ويميزي الذين أحسنوا بالحسن » و « هل جزاء الا حسن إلا الا حسن » وهو عندكم بنافي استحقاق العقاب . وإن سلمنا : فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى : « إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولى » وقوله : « إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين » وقوله « كلما التقى فيها فوج .. » الى قوله « فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء » .

واعلم أن اختصاص العذاب بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان ، والمرجئة جملا بظاهر هذه الآيات لكننا نخصمها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد القصاص .

المقصد السادس : في تقرير مذهب أصحابنا وفيه مباحث :-

الاول : قالوا النواب فضل وعد به فينبى به من غير وجوب ؛ لأن الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه والعقاب عدل فله أن يتصرف فيه وله العفو عنه لأنه فضل ولا يمد الخلف في الوعد نقصا عند العقلاء .

الثاني : أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا لا ينقطع عذابهم وأنكره طائفة لوجوه .

الأول : أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية فلا بد من فنائها .
الجواب : منم تنهاها وقد مر

الثاني : دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل .

الجواب : هذا بناء على شرط البنية واعتدال المزاج ولا نقول به بل هي مخلق الله تعالى وقد مخلقتها دائما أبداً ومخلق في الحى قوة لا يخرب معها بيته بالنار كما خلقها في الممنذر وهو حيوان مأواه النار .

الثالث : النار يجب افنائها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهى بالآخرة إلى عدمها وتفتت الأجزاء فلا تبقى الحياة .

الجواب : فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بأفناء الله تعالى ، أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها .

قال الجاحظ والعنبري : هذا في الكافر المماند ، وأما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعدور ، وكيف يكلف بما ليس في وسعه ؟ ويعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله ؟

واعلم : أن الكتاب والسنة والاجماع يبطل ذلك ؛ اذ يعلم قطعا أن كفارا

هدد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم مهاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل الجهود ، ومنهم من بقى على الشك بعد افراغ الوسم لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام ، ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق .

الثالث : غير الكفار من العصاة ومركبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله «فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره» فأما أن يكون ذلك قبل دخول النار وهو باطل بالاجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب

المقصد السابع : في الاحباط . بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للشواب احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا ،

فقال جمهور المعتزلة : بمعصية واحدة تحبط جميع الطاعات حتى أن من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد الله ابدا ولا ينجى فسادته : وقال الجبائي : يحبط من الطاعات بقدر المعاصي فأذا بقي له زائد أتيب به والا فلا ولا يحتجى أنه تحك وليس ابطال الطاعات بالمعاصي أولى من العكس بل العكس أولى لما مر .

وقال أبوهاشم : بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر ولما أبطلنا الأصل بطل التفرع . ثم تقول لهم : كل واحد من الاستحقاقين لو أبطل الآخر فأما معاً فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوماً أولاً بل يتعذر أحدهما فيبطل الآخر ، ثم يكره عليه فيقبله وأنه باطل لأنه كان قاصراً عن الغلبة قبل حتى صار مملوفاً فكيف اذا صار مملوفاً

تذييب : قد اتفق المعتزلة على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب والاتصافا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال . فعند الجبائي عقلا ، وعند أبي هاشم للاجماع على أن لا خروج عنهما .

والجواب : لم لا يجوز أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب أوجب ،

ولجواز التفضل ، ويجوز أن لا يثاب ولا يعاقب ويكون من أهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ، ويجوز أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غبه وفرحه والله ولذته كذلك لا يخلص له أحدهما .

المقصد الثامن : في أن الله يغفو عن الكبائر : الإجماع على أنه غفو فقالت المعتزلة : غفو عن الصغار قبل التوبة وعن الكبائر بعدها - لنا وجهان :-
الاول : أن الغفو من لا يعذب على الذنب مما استحقاقه ولا يقولون به في غير صورة النزاع .

الثاني : الآيات الدالة عليه نحو قوله « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » وإن الله يغفر الذنوب جميعا « و « وإن ربك ذو مغفرة للناس على ظلمهم » .
المقصد التاسع : في شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم -

أجمع الأمة على أصل الشفاعة ، وهي عندنا لأهل الكبائر من الأمة لقوله عليه السلام : « شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي » وقوله تعالى : « واسألهم لتدبلك وللمؤمنين والمؤمنات » أي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة ؛ وطلب المغفرة شفاعا -
وقالت المعتزلة : إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى « واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعا » وهو عام في شفاعة النبي وغيره

الجواب : أنه لا عموم له في الأعيان ؛ لأن الضمير لقوم معينين فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ، ولا في الأزمان ؛ لأنه لوقت مخصوص فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت .

المقصد العاشر : في التوبة : وفيه بحثان :

الاول : في حقيقتها ، وهي الندم على معصية من حيث هي معصية مما عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها ، فقولنا : من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق وزف العقل والأخلال بالمال والعرض لم

يكن نائبا ، وقولنا: مع عزم أن لا يعود اليها: زيادة تقرير لأن الندم على الامر لا يكون الا كذلك ، ولذلك ورد في الحديث « الندم توبة » وقولنا: اذا قدر . لأن من سلب القدرة على الزنا واقطع طمعه عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه .

الثاني . في أحكامها : —

الاول : الزاني المحبوب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة تمنحه أبوهائمه وقال به الآخرون . والمأخذ واضع الثاني : ان قلنا لا يقبل فمن تاب لمرض خفيف فهل يقبل لوجود التوبة أم لا لأنه ليس باختياره كالإيمان عند اليأس

الثالث : شرط المعتزلة فيها أمور ثلاثة ، رد المظالم . وان لا يعود ذلك الذنب ، وأن يستديم الندم ، وهي عندنا غير واجبة فيها ، أما رد المظالم: فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر ، وأما أن لا يعود أصلا: فلائ الشخص قد يندم على الأمر زمانا ثم يبدو له ، والله مقاب القلوب

وأما استدامته للندم: فلائ الشارع أقام الحكمي مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان ولما في التكليف بها من الجبرج المنفى عن الدين الرابع : لهم في التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة ، والمفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنى على أن الندم إذا كان لكونه ذنبا عم الأوقات والذنوب .

الخامس : أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم التافسد السادس : الظاهر أن التوبة طاعة فينبأ عليها لأنها مأمور بها ، قال الله تعالى « وتوبوا الى الله جميعا أيها المؤمنون » والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وايذانا بقبولها ودفعها للقنوط ، لقوله

تعالى « لا تقنطوا من رحمة الله » « لا تيأسوا من روح الله » « ان الله ينفخ
القدوب جميعا »

المقصود الحادى عشر : احياء الموتى في قبورهم ، ومسألة منكر ونكير لهم ، وعذاب
القبر للكافر والنافس ، كلها حق عندنا ، واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ،
والاكثر بعده . وأنكره ضرار بن عمرو ، وبشر المريسي ، وأكثر المتأخرين
من المعتزلة لنا وجهان :

الاول : قوله تعالى : « النار يمرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » عطف عذاب القيامة عليه فعمل أنه
غيره وليس غير عذاب القبر اتفاقا فهو هو ، وبه ذهب أبو الهذيل العلاف ، وبشر
ابن المعتز ، إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا ،

وأما ما ذهب اليه الصالحى من المعتزلة ، وابن جرير الطبرى ، وطائفة من
الكرامية ، من يميز ذلك على الموتى من غير احياء ، فنروج عن المعقول .

الثانى : قوله تعالى : « ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين » . وما هو إلا الامانة ،
ثم الاحياء فى القبر ، ثم الامانة فيه ، ثم الاحياء للحشر ، ومن قال بالاحياء
فيه قال بالمسألة والعذاب . هذا : والأحاديث الدالة عليه أكثر من أن تحصى
بحيث تواتر التقدير المشترك . احتج المنكر بقوله تعالى .

« لا يدفون فيها الموت إلا الموتة الأولى » ولو أحيوا فى القبر لدفنوا موتتين .
الجواب : أن ذلك وصف لأهل الجنة ، والضمير فى فيها للجنة أى لا يدفون
أهل الجنة فى الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم . والا الموتة الأولى للجنس لا
للوحدة نحو « ان الانسان لئى خسر » وليس فيها نفي تعدد الموت . فهذا معارضة
ما احتججنا به من الآيتين ،

قالوا إنما يمكن العمل بالطواهر اذا لم تكن مخالفة للمعقول ، ودليل مخالفتها
للمعقول أنا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا إلى أن تذهب أجزاؤه ولا تشاهد

فيه احياء ولا مسألة . وأقول بهما مع عدم المشاهدة منسطة ، وأبلغ منه ؛
من أكلته المباع والطيور وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها ، وأبلغ منه
من أحرق وذرى أجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودورا ، فانا
نعلم عدم احيائه ومسألته ، وعذابه ضرورة .

وقد تحير الاصحاب في التفصيص عن هذا . فقالوا في صورة المصلوب : لا يمد
في الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب الكتنة ، وكما في رؤية النبي
جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم ،
وأما الصورة الأخرى فان ذلك مبني على اشتراط البنية وهو ممنوع
عندنا ، فلا يمد في أن تعاد الحياة الى الأجزاء أو بعضها وان كان خلاف العادة
فان خوارق العادة غير ممنوعة في مقدور الله تعالى .

المقصد الثاني عشر : في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان ،
والحساب ، وقراءة الكتب ، والحوض المورود ، وشهادة الاعضاء ، حق ،
والعمدة في اثباتها : امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لقائه
مع اخبار الصادق عنها ، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف . ونطق به الكتاب
نحو قوله : « تاهدوهم الى صراط الجحيم ، وقفوهم انهم مسئولون » وقوله :
« والوزن يومئذ الحق » وقوله : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » وقوله :
« فسوف يحاسب حسابا يسيرا » مع الاجماع على تحمية يوم القيامة يوم الحساب ،
وقوله : « فاما من أوفى كتابه فيمينه » وقوله : « اقرأ كتابك » وقوله : « يوم
تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » وقوله : « انا
أعطيناك الكوثر » مع قوله لأصحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم المحشر ؟
فقال : على الصراط ، أو على الميزان ، أو على الحوض . وكتب الأحاديث طائفة
بذلك بحيث تواتر القدر المشترك

واعلم أن الصراط جسر محدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير

المؤمن، وأنكره أكثر المعتزلة، وتردد قول الجبائي فيه تيمنا واثباتا. قالوا، من أثبتته وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من غرار السيف تجاوز به الحديث ولا يمكن العبور عليه. وإن أمكن فقيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة. الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه، ويسهله على المؤمنين، كاجاء في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابة، ومنهم من هو كالجواء، ومنهم من تجاوز رجلاه وتعلق يدها ومنهم من يجر على وجهه

وأما الميزان. فأنكره المعتزلة عن آخرهم، لأن الأعمال أعراض وإن أمكن اطاعتها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف بالثقل والنقل، وأيضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى فلا فائدة فيه فيكون قبيحا. تنزه عنه الرب تعالى والجواب: أنه ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن، وحديث الغرض من الوزن والتبجح العقلي قد مر مرارا

المرصد الثالث في الاستملاء والأحكام وفيه مقاصد

المقصد الأول في حقيقة الإيمان. اعلم أن الإيمان في اللغة التصديق. قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف « وما أنت بمؤمن لنا » أي بمصدق، وقال عليه السلام: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله أي تصديق. وأما في الشرع وهو متعلق بما ذكرنا من الأحكام فهو عندنا وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والاستاذ التصديق للرسول فيما علم بحديثه به ضرورة، فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا.

وقيل. هو المعرفة، فقوم بالله؟ وقوم بالله وبما جاءت به الرسل.

وقالت الكرامية. هو كلنا الشهادة.

وقالت طائفة. التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله.

وقال قوم : إنه أعمال الجوارح ، فذهب الجوارح والعلاف وعبد الجبار الى أنه الطاعات فرضا أو تقلا . وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل .

وقال الحلف وأصحاب الآخر : إنه مجموع هذه الثلاثة فهو تصديق بالجنان وإقرار بالهتان، ومحل بالأركان .

ووجه الضبط : أن الإيمان عن فعل القلب والجوارح فهو إما فعل القلب فقط وهو المعرفة أو التصديق ، وإما فعل الجوارح فقط وهو إما الحسان وهو الكلمتان أو غيره وهو العمل بالطاعات وإما فعل القلب والجوارح معا والجراحة إما الحسان أو سائر الجوارح ، لنسا وجوه .

الأول : الآيات الدالة على محبة القلب للإيمان نحو أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالإيمان، ومنه الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب ويؤيده دماء النبي صلى الله عليه وسلم أنهم ثبت قلبي غل دينك ، وقوله لأسماء وقد قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت قلبه .

الثاني : جاء الإيمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التنابر .

الثالث . أنه قرن بضد العمل الصالح بنحو « وإن طأفتان من المؤمنين اقتتلوا » ومنه مفهوم قوله . (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم)

فإن قيل ، فلم لا يجعلونه التصديق باللسان فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك ؟ قلنا . لو فرض عدم وضوح صدقت لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به مصدقا قطعيا ، فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة فلا تلته على معناها ، فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورة بالتصديق القلبي ،

ويؤيده قوله تعالى : (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقوله « قالت الأعراب آمنا . الآية »

احتج الكرامية : بأنه تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين من أني بهما لا يستمسرون عن علمه وعمله ، فيحكون بإيمانه بمجرد الكلمتين : الجواب : معارضته بالاجماع على أن المنافق كافر ، وبنحو قوله : « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ولا نزاع في أنه يسمى إيماناً لغة ، وأنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهراً ، وإنما النزاع فيما بينه وبين الله .

ثم نقول : يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فتنعه مانع من خرس وغيره أن يكون كافراً ، وهو خلاف الاجماع .

احتج المعتزلة بوجوه : منها ما يدل على إثبات مذهبهم ، ومنها ما يدل على إبطال مذهب الخصم ، القسم الأول أربعة :

الأول : فعل الواجبات هو الدين ، والدين هو الاسلام ، والاسلام هو الايمان ، ففعل الواجبات هو الايمان . أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة « وإقام الصلاة وإتياء الزكاة وذلك دين القيمة » وأما أن الدين هو الاسلام فلقوله تعالى : (إن الدين عند الله الاسلام) وأما أن الاسلام هو الايمان ، فلأن الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبغضه لقوله تعالى : (ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) ولا استثناء المسلمين من المؤمنين في قوله : (فأخرجنا من كان فيها . . . الآية) قلنا : لفظ ذلك إشارة الى الاخلاص ، لأنه واحد مذكر فلا يصح إشارة الى الكثير والمؤنث ، وهو أولى من تقدير الذي ذكرتم : إذ فيه تقرير اللغة . هذا : والثالثة إنما تصح لو كان الايمان ديناً غير الاسلام ، وفيه مصادرة لا تحفى .

الثاني : (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى صلاتكم إلى بيت المقدس ، قلنا : بل التصديق بها .

الثالث . قاطع الطريق ليس بمؤمن ، لأنه يجزى لقوله تعالى فيهم . (ولهم في الآخرة عذاب النار) مع قوله تعالى . (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيتهم) والمؤمن لا يجزى لقوله تعالى . (يوم لا يجزى الله النبي والذين آمنوا معه) قلنا . هو مخصوص بالصحابة ، ولا قاطع طريق فيهم .

الرابع . نحو قوله عليه السلام (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) (لا إيمان لمن لا أمانة له) قلنا . مبالغة . ثم إنها معارضة بالأحاديث الدالة على أنه مؤمن وأنه يدخل الجنة ، حتى قال لأبي ذر لما بالتم في السؤال عنه (وإن زنى وإن مرق على رغم أنف أبي ذر) .

القسم الثاني . الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخلع ، وهي ثلاثة . -
الاول . لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مضدًا ، كالنائم حال نومه ، والغافل حين غفاته ، وأنه خلاف الاجماع . قلنا . المؤمن من آمن في الحال أوفى الماضي ، لا لأنه حقيقة فيه ، بل لأن الشارع يعطى الحكمي حكم المحقق ، وإلا ورد عليهم مثله في الاشمال .

الثاني . من صدق وسجد لله من ينبغي أن يكون مؤمنا ، والاجماع على خلافه . قلنا . هو دليل عدم التصديق ، حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله .

الثالث . (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) والتصديق بجميم ما جاء به الرسول لا يجمم الشرك ، لأن التوحيد بما علم بجيئه به . قلنا . ذلك مفترق الاوام ، لأن الشرك منافق للايمان إيجابا ، ثم ان الايمان المعدى بالبلاء هو التصديق ، والتصديق بالله لا ينافي بالشرك ، إذ له وجوده وصفاته لا بالتوحيد احتيج الآخرون بقوله عليه السلام . (الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إمالة الأذن عن الطريق) .

الجواب . ان المراد شعب الايمان قطعًا ، لا تمس الايمان ، فإن إمالة الأذن

عن الطريق ليس داخلا في أصل الايمان ، حتى يكون فائده غير مؤمن بالاجماع
المقصد الثاني : في أن الايمان هل يزيد وينقص ؟ أثبتته طائفة ونفاه آخرون
قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين : هو فرع تفسير الايمان ، فان قلنا .
هو التصديق فلا يقبلهما ، لأن الواجب هو اليقين ، وأنه لا يقبل التفاوت لأن
التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض ، وهو ولو بأحد وجهينافي اليقين . وان قلنا . هو
الاحمال فيقبلهما وهو ظاهر . والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين
الاول : القوة والضعف . قولكم . الواجب اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض
قلنا . لانسلم أن التفاوت لذلك ، ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان الذي وآحاد
الامة سواء وأنه باطل إجماعا ، ولقول ابراهيم « عليه السلام » : ولكن ليطعن
قلبي . والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه
حكم اليقين .

الثاني : التصديق التفصيلي في أفراد ما علم بحجته به جزء من الايمان يثاب
عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال ، والنصوص دالة على قبوله لها .

المقصد الثالث : في الكفر وهو خلاف الايمان . فهو عندنا . عدم تصديق
الرسول في بعض ما علم بحجته به ضرورة . فان قيل فساد الزناد ولايس الغيار
بالاختيار لا يكون كافرا ، قلنا . جعلنا الشيء علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك
وهو عند كل طائفة مقابل ماقر به الايمان ، فقالت الخوارج : كل معصية
كفر وقد أبطلناه . وقالت المعتزلة المعاصي ثلاثة . إذ

منها مايدل على الجهل بالله ووحده ، ومايجوز عليه وما لايجوز ، ورسالة
رسوله كالفاء المصحف في التاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك فهو كفر .
ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قمتان : قسم يخرج إلى منزلة بين المنزلتين
لا يحكم على صاحبها بالكفر لحدأر أعماله ولا بالايان لايهامه عدم التصديق ويعبر
عنها بالكبائر .

ومنها ما لا يخرج ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغائر . وسنزيده
بيانا في المقصد الذى يتلوه .

تذنيب . فى تفصيل الكفار ، الانسان إما معترف بنبوة محمد « صلى الله
تعالى عليه وسلم » أولا ، والثانى إما معترف بالنبوة فى الجلة وهم اليهود والنصارى
وغيرهم ، وإما غير معترف بها وهو إما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة ،
أولا ، وهم الدهرية . ثم إنكارهم لنبوته « صلى الله عليه وسلم » إما عن عناد وإما
عن اجتهاد . والمعترف بنبوته « عليه السلام » إما مخطئ فى أصل وسببين أنه
ليس بكافر ، أولا ، وهو إما عن برهان وهو ناج باتفاق ، أو عن تقليد وقد
اختلف فيه ؛ فمن قال إنه ناج فلان النبى (صلى الله عليه وسلم) حكم بإسلام
من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال إنه غير ناج فلان التصديق بالنبوة
يتضمن العلم بدلالة المعجزة ، وأنه يتضمن العلم بما يجب اعتقاده وإن لم يمكن
له تنقيح الأدلة وتحريرها .

المقصد الرابع : فى أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ، وقد تقدم
بيانه فى محالة حقيقة الايمان ، وغرضنا هنا ذكر مذهب المخالفين والجواب
عن شبهتهم .

ذهب الخوارج إلى أنه كافر ، والحسن البصرى إلى أنه منافق ، والمعتزلة
إلى أنه لا مؤمن ولا كافر . حجة الخوارج وجوه .

الاول : قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون »
قلنا . المراد من لم يحكم بشئ مما أنزل الله أصلا . أو هو التوراة بقربنة
ما قبله وهو « إنا أنزلنا التوراة » الآية وأمتنا غير متعبدين بالحكم بها
فيختص اليهود .

الثانى . « وهل يجازى إلا الكفور » . قلنا . متروك الظاهر إذ يجازى
غير الكفور وهو المثاب ، وقوله تعالى . « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » .

الثالث . قوله تعالى بعد إيجاب الحج . « ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » .
قلنا . المراد من جحد وجوبه
الرابع . « إن العذاب على من كذب وتولى » . قلنا . متروك الظاهر
للاقتلاع على عذاب شارب الخمر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى ؛ بل اليهود
والنصارى ، وربما يلزمهم التكذيب ، لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب .
الخامس . قوله تعالى . « فأنذرتكم نارا تلظى لا يصليها إلا الأشقي الذي
كذب وتولى » ، والفاسق يصلها . قلنا . لعل ذلك نار خاصة .
السادس . قوله تعالى في حق من خفت موازينه . « ألم تكن آياتي تتلى
عليكم فكنتم بها تكذبون » ؟ . والفاسق ممن خفت موازينه . قلنا . بل
تقلت بالإيمان .
السابع . « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » . والفاسق ممن وجهه
مسود . قلنا . لأنهم أن كل فاسق كذلك بل هي واردة في بعض الكفار
لقلوله . « أ كفرتم بعد إيمانكم » .
الثامن . أنه من أصحاب المشأمة وقال تعالى . (والذين كفروا بآياتنا هم
أصحاب المشأمة) . قلنا . هو من باب إيهام العكس ، وينتقض بالزاني والمارق ،
مع عدم تكذيبهما
التاسع . (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) . وأنه يقتضى
حصر المبتدأ في الخير . قلنا . ممنوع لأن الكافر ابتداء كذلك .
العاشر . (إنه لا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون) . والفاسق آيس
من روح الله ، قلنا ممنوع للرجاء .
الحادى عشر : « إنك من تدخل النار فقد أخزيته » مع قوله : « إن
الخرى اليوم والسوء على الكافرين » . قلنا : المتعدد المحل باللام لاصحوم له ،
أو المراد به الخرى الكامل :
الثاني عشر : « وأما من أوتى كتابه بشيئه » الى قوله « إنه كان لا يؤمن

بالله العظيم . قلنا : ذكر قسمين لا يدل على عدم الناث مع أن التخصيص ظاهر .
الثالث عشر : « ألا لعنة الله على الظالمين » . قلنا : يلزم تكفير الانبياء
حيث اعترفوا بظلمهم .

الرابع عشر : قوله تعالى : « وأما الذين فسقوا فأوأم النار » الآية .
قلنا : يقتضى أن كل فاسق مكذب بالقيامة وأنه باطل قطعا .

الخامس عشر : قوله تعالى : « يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر » إلى
قوله : « وكنا نكذب بيوم الدين » قلنا : قدم جوابه .

السادس عشر : قوله تعالى : « وسيق الذين كفروا » إلى قوله : « وسيق
الذين اتقوا » . وقد مر مثله .

السابع عشر : قوله عليه السلام : « من ترك صلاة متعمدا فقد كفر »
وقوله عليه السلام : (من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء
نصرانيا) . قلنا : الآحاد لا تعارض الاجماع .

الثامن عشر : ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما ولا ية الله إيمان
فعداوته كفر . قلنا : لانسلم عدم الواسطة بين كل ضدین .

احتج من زعم أنه منافق بوجهين :-

الأول : قوله عليه الصلاة والسلام : (آية المنافق ثلاث : إذا وعد أخلف،
وإذا حدث كذب ، وإذا إئتمن خان) . قلنا : هو ترك الظاهر لأن من
وعد غيره أن يخاف عليه خلعة تقيده ثم أخلفه لم يخرج عن الايمان إلى النفاق إجماعا
الثاني : أن من اعتقد أن في هذا الجرحية لم يدخل يده فيها فزعم ذلك
ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله لاعتقاده . قلنا : مضرة الحية عاجلة محقة بخلاف
عقاب الذنب لأنها آجلة إذ يجوز التوبة والعفو ، فافترقا .

احتج المعتزلة بوجهين :-

الأول : أن الفاسق ليس مؤمنا مائرا ، ولا كافرا بالاجماع لأنهم كانوا يقيمون

عليه الحد ولا يقتلون ولا يحكمون برأيه ويدفنونه في مقابر المسلمين ،
وأبضا ، فيزيم بينونة المرأة بمجردى الزوج إياها بالزنى من غير لعان وقضاء
قاض ، لأنه إن صدق فهي كافرة ، وأن كذب فهو كافر . قلنا : هو مؤمن وقدمر
الكلام فيه .

الثاني : مقاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجم الى مذهبه وهو أن
فسقه معلوم ، وإيمانه مختلف فيه ، فنترك المختلف فيه ، ونأخذ بالمتفق عليه .
قلنا : قد مر أنه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه ممن قبله بل قد أجم على أنه إما
مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق للاجتماع فيكون باطلا .

المقصد الخامس : في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا ؟
جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة والمعتزلة الذين
قبل أبي الحسين تماموا فكفروا الأصحاب . فعارضه بعضهم بالمثلى ، وقد كفر
المجسمة مخالفوهم . وقال الاستاذ : كل مخالف يكفرنا فنحن نكفروه ، وإلا فلا .
لنا : أن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالماً يعلم
أو موجداً لخلق العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها لم يبحث النبي (صلى
الله عليه وسلم) عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون ،
فعلم أن الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الاسلام . فإن قيل : لعله (عليه السلام
عرف منهم ذلك فلم يبحث عنها كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب
اعتقادها . قلنا : مكابرة ، والعلم والقدرة مما يتوقف عليه ثبوت نبوته فكان الاعتراف
بها دليلاً للعلم بهما .

ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة وتتصلب عنها وفيه أبحاث :

الأول : كفرت المعتزلة في أمور :

الأول : نفى الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة بهذه الصفات فنكروه
جاهل بالله ، والجاهل بالله كافر . قلنا : الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر ،

وإلا لزم تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه .

الثاني : إنكارهم إيجاب الله لفعل العبد ، وإنه كفر .

أما أولاً : فلا نهم جعلوه غير قادر على فعل العبد وجعلوا العبد غير قادر على

فعله تعالى فهو إثبات للشريك كما هو منذهب المجوس ،

وأما ثانياً : فللاجتماع على التضرع الى الله في أن يرزقهم الايمان وهم ينكرونه

لأنهم يقولون : قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه . قلنا المجوس

كفروا بغيره ، وخرق الاجماع ليس بكفر ، ثم من يلزمه الكفر ولا يعلم به

لم قلتم أنه كافر ؟

الثالث : قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح : (من قل : القرآن

مخلوق فهو كافر) . قلنا : آحاد ، أو المراد بالخلق المختلق أى المبتدئ .

الرابع : قد أجمع من قبلهم على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهم

ينكرونه . قلنا : نعم الاجماع ، ونعم كون مخالفه كافراً .

الخامس : قولهم : المعلوم شيء وأنه تصريح بمذهب أهل الهوى وسبائقة

الاحوال لأن ذاته عندهم وجوده . قلنا : والالزام غير الالزام ، والازوم غير

القول به .

السادس : إنكارهم الرؤية وقد قال تعالى : (بل هم باقوا بهم كافرون) .

قلنا : الاتقاء مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله ، فإن المفسرين قالوا : المراد به

الوصول إلى دار الثواب .

الثاني : تكفير المعتزلة الأصحاب بأمور :

الأول : إنكار كون العبد فاعلاً لفعله لأنه سد باب أثبات الصانع إذ طريقه

قياس الغائب على الشاهد . قلنا : قد تقدم لنا في إثبات الصانع وجوه لا يحتاج

فيها الى هذا القياس .

الثاني : نسبة فعل العبد الى الله تعالى يلزمه كونه فاعلاً للقبائح فجاز اظهار

المعجزة على يد الكاذب ، وجاز الكذب عليه ، وفيه ابطال للشرائع بالسكية .
قلنا : قد أجبتنا عنه .

الثالث : إثبات الصفات قول بقدماء وقد كفر النصارى للقول بقدماء
ثلاثة فكيف الستة ؟ قلنا قد مر جوابه *
الرابع : قولهم : القرآن قديم فإنه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا
لحدوثه قطعا . قلنا : مشترك الاوام الا أن تقولوا : مانسمعه حكاية كلام
الله فنقول مثله .

الثالث . قد كفر المجمة بوجوده .

الاول : أن تحسيمه جهل به . وقد مر جوابه *

الثاني : أنه عابد لغير الله كما بد الصنم . قلنا : بل معتقد في الله الخالق
الرازق العالم القادر المالا يجوز عليه عما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله
بمخلاف عابد الصنم .

الثالث : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم » وما ذلك
إلا لأنهم جعلوا غير الله إلها فزعم الشرك وهؤلاء كذلك . قلنا : ممنوع
والمستند ما تقدم .

الرابع : قد كفر الروافض والخوارج بوجوده :-

الاول . أن القدح في أكابر الصحابة تكذيب للرسول حيث أثبت عليهم
وعظمتهم . قلنا : لا ثناء عليهم خاصة ولا مداخلون فيه عندهم ، أو الثناء عليهم
لشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم *

الثاني : الإجماع على تكفير من كفر عظماء الصحابة . قلنا . هو لا يلزم
كونهم من أكابر الصحابة وعظماهم

الثالث : قوله عليه السلام : (من قال لأخيه المحلم : يا كافر ، فقد باء به
أحدهما) . قلنا : آحاد والمراد مع اعتقاد أنه مسلم فإن من ظن بمسلم أنه يهودي

أو نصراني فقال له : يا كافر ، لم يكن ذلك كفرا بالاجماع .
وسنزيد لهذا تحقيقا إذا فصلنا الفرق في ذيل هذا الكتاب .

المُرصد الرابع في الإمامة ومباحثها

عندنا من الفروع ، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيًا بمن قبلنا وفيه مقاصد .
المقصد الأول : في وجوب نصب الإمام ولا بد من تعريفها أولا ،
قال قوم : الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا ؛ ونقض بالنبوة
والأولى أن يقال : هي خلافة الرسول في أئمة الدين بحيث يجب اتباعه على
كافة الأمة ، وبهذا القيد يخرج من ينصبه الإمام في ناحية ، والمجتهد ، والأمر
بالمعروف ، وإذا عرفت هذا فنقول : نصب الإمام عندنا واجب علينا جميعا ، وقالت
المعتزلة والزيدية : بل عقلا ، وقال الجاحظ : بل عقلا وسمعا ، وقالت الأمامية
والاسماعيلية : بل على الله ؛ إلا أن الأمامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع .
والاسماعيلية . ليكون معروفة . وقالت الخوارج : لا يجب أصلا ؛ ومنهم من
فصل ؛ فقال بعضهم : يجب عند الأمن دون الفتنة ، وقال قوم . بالعكس .
لنا : أما عدم وجوبه على الله وعلينا عقلا فقد مر . وأما وجوبه علينا
جميعا فلو جهين :

الأول : أنه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي (ﷺ)
على امتناع خلو الوقت عن إمام ، حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته :
ألا إن محمدا قد مات ، ولا بد لهذا الدين من يقوم به ، فبادر الكل إلى قبوله ،
وتركوا له أهم الأشياء ، وهو دفن رسول الله ﷺ ، ولم يزل الناس على ذلك
في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام متبع في كل عصر ، فان قيل : لا بد
للاجماع من مستند ولو كان لنقل ، لتوفر الدواعي . قلنا : استغنى عن نقله
بالاجماع أو كان من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها

إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام .

الثاني : أن فيه دفع ضرر مظنون وأنه واجب اجماعا .

بيانه . أنا نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات ، والمناكحات والجماعات ، والحدود ، والمقاصات ، وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشا ومعادا ، وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يجمعون إليه فيما يعين لهم ، فأنهم - مع اختلاف الأهواء ، وتفتت الآراء ، وما بينهم من الشحناء - قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفرض ذلك إلى التنازع والتوائب ، وربما أدى إلى هلاكهم جميعا ، ويشهد له التجربة ، والتفتت القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تعادى لعطلت المعاش ، وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي إلى دفع الدين وهلاك جميع المسلمين ، فان قيل : وفيه اضرار ، وأنه منفي بقوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » ، وبيانه من ثلاثة أوجه :

الأول : تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى إليه وفيما لا يهتدى إضرار به لا محالة .

الثاني : قد يحتكف عنه بعضهم كما جرت به العادة ، فيفضى إلى الفتنة .
الثالث : أنه لا يجب عصمته كما سيأتي ، فيتصور منه الكفر والفسوق ، فان لم يعزل أضر بالامة بكفره وفسقه ، وإن عزل أدى إلى الفتنة . فإنا :
الاضرار اللازمة من تركه أكثر بكثير . ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب احتج المانم بوجوده :

الأول : توفر الناس على مصالحهم مما يثبت عليه طباعهم وأديانهم فلا حاجة إلى نصب من يتحكم عليهم فيما يستقلون به ، ويدل عليه انتظام أحوال العربان والبوادى الخارجين عن حكم السلطان .

الثاني : الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه ولا يخفى تعذر وصول

آحاد الرعية اليه في كل ما يعين لهم من الأمور الدنيوية عادة .
 الثالث : للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر ، فإن أقاموا فاقدها لم
 يأتوا بالواجب ، وإلا يقيموه فقد تركوا الواجب . والجواب
 عن الأول : أنه وإن كان يمكننا عقلا فمتنم عادة لما يرى من ثوران
 الفتن والاختلافات عند موت الولاة . ولذلك صادفنا المريّان واليوادى كالقذائب
 الشاردة والأسود الضاربة لا يبق بمعضم على بعض ، ولا يحافظ في الغالب على
 سنة ولا فرض ، وليس تفوفهم الى العمل بموجب دينهم غالبا ، ولذلك قيل :
 ما يزغ السلطان أكثر مما يزغ القرآن ، وقيل . السيف والمنان ، يفعلان ما لا يفعل
 البرهات .

وعن الثاني : لانسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول اليه ، بل
 بوصول أحكامه وسياسته ، ونصبه من يرجعون اليه .
 وعن الثالث : أن تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا
 للواجب ؛ إذ لا وجوب .

ثم قال الموجبون : إن أصل دفع المضرة واجب قطعا . فكذلك المضرة
 المظنونة ، وذلك مثل أن يعرف الانسان أن كل محموم يجب اجتنابه ثم يظن
 أن هذا الطعام محموم فإن العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه ، وكذا
 من علم أن الحائط الماقل لا يجوز الوقوف تحته ، ثم ظن أن هذا الحائط
 يسقط ، فالعقل الصريح يقضى بوجوب ألا يقف تحته . والجواب منع حكم العقل
 احتج الموجب على الله : بأنه لطف ، لكون العبد معه أقرب الى الطاعة
 وأبعد عن المعصية ، واللفظ واجب عليه تعالى .

والجواب : - بعد منع وجوب اللطف - أن اللطف إنما يحصل بأمام
 ظاهر قاهر ، وأنكم لا توجبونه ، فالذي توجبونه ليس بلطف ؛ والذى هو لطف
 لا توجبونه .

حجة الخوارج : ان نصبه يثير الفتنة ، لأن الأهواء مختلفة ، فيدعى كل قوم إمامة شخص وصاحبه لها دون الآخر ، فيقم التشاجر والتنازع ، والتجربة شاهدة بذلك . والجواب : أنه يجب عندنا تقديم الأهل ، فإن تساوى فالأدع ، وإن تساوى فالأسن ، وبذلك تندفع الفتنة .

وأما الهارقون منهم فقالوا تارة : هو حال الفتنة يزيد ، وتارة : حال الأمن لا حاجة اليه .

المقصد الثاني : في شروط الامامة . الجمهور على أن أهل الأئمة مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين ذور أي ليقوم بأمور الملك شعاع ليقوى على الثب من الحوزة ، وقيل لا يشترط هذه الصفات لأنها لا توجد فيكون اشتراطها عبثاً أو تكليفاً بما لا يطاق ، ومستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها ، نعم يجب أن يكون عدلاً ثلاً بحور ، عاقلاً ليصلح للتصرفات ، بالغاً لنصو عقل العبي ، ذكرنا إذ النساء ناقصات عقل ودين ، حراً ثلاً يشغله خدمة السيد وثلاً يحتمل فيعصى ، فهذه الصفات شروط بالاجماع ، وههنا صفات في اشتراطها خلاف :

الأولى : أن يكون قرشياً ، ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة . لنا : قوله عليه السلام : « الأئمة من قریش » ثم إن الصحابة حملوا بمضمون هذا الحديث وأجمعوا عليه فصار قاطعاً .

احتجوا بقوله عليه السلام . « السم والطاعة ولو عبداً حبشياً » قلنا : ذلك فيمن أمره الامام على مربة أو غيرها الثانية : أن يكون هاشمياً ، شرطه الشيعة .

الثالثة : أن يكون طالماً بجميع مسائل الدين ، وقد شرطه الإمامية .

الرابعة . ظهور المعجزة على يده ، إذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والمعصية ، وبه قال الغلاة ، وببطل الثلاثة . أنا ندل على خلافة أبي بكر ولا

يجب له شيء مما ذكر .

الخامسة . أن يكون معصوما ، شرطها الأمامية والاسماعيلية ويبطله . أن أبابكر لا يجب عصمته اتفاقا . احتجوا بوجوبه .

الأول : أن الحاجة الى الامام إما للتعليم ولو جاز جهله لما صلح لذلك ، وإما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام ، فلو جاز عليه أيضا لم يحصل الغرض . الجواب . منع كون الحاجة اليه لاحدهما ، بل لما تقدم .

الثاني . قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة . الجواب . لانسلم أن الظالم من ليس بمعصوم ، بل من ارتكب معصية مسقطه للعهد مع عدم التوبة والاصلاح .

المقصد الثالث . فباي ثبوت به الأمامة وأنها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع ، وثبتت بيعة أهل الحل والعقد خلافا للشعية .

لنا ثبوت امامة أبى بكر بالبيعة كما سيأتى ، احتجوا بوجوه .

الأول . الأمامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير ، قلنا . ذلك دليل لنيابة الله ورسوله نصباء علامة لحكمهما بها كلمات سائر الاحكام . الثاني . لا تصرف لأهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم حجة على من عداهم . قلنا . لما كان أمانة من جهة الله ورسوله يسقط هذا الكلام .

وأيضا . فينتقض بالعاهد والحاكم إذ يجب اتباعهما لجعل الفارق قولها دليلا على حكم الله وإن كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه .

الثالث . أن القضاء أمر جزئى ولا ينمقذ بالبيعة فكيف الامامة العظمى ؟ قلنا لانعلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة للخلاف فيه ، وإن سلم ، فذلك عند وجود الامام لا مكان الرجوع اليه في هذا المهم ، وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيل المصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه الرابع . إذ ربما تباع أقوام على أئمة في بلد أو بلاد فيرتدوا الى الفتن ويعدو

تقع ضرا .

الخامس . - وهو عمدتهم - أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين وعدم الكفر شرط ولا يعلها أهل البيعة ، وقد مر جوابهما .

وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك لا يقتصر إلى الاجماع إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف لعلنا أثبت الصعابة هم صلابتهم في الدين اكدوا بذلك ، كعقد عمر لآبي بكر ، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعليان ، ولم يشترطوا اجماع من في المدينة فضلا عن اجماع الأمة . هذا ولم ينكر عليه أحد وعليه انطوت الأعمار إلى وقتنا هذا ، وقال بعض الأصحاب . يجب كون ذلك بعهد بيعة حادثة كفا لخصام في ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سرا قبل من عقده جهرا ، وهذا من المسائل الاجتهادية ، ثم إذا اتفق التعدد تمحص عن المتقدم فأمضى ولو أصرا الآخر فهو من البغاة ، ولا يجوز العقد لأمامين في صقع متضابق الاقطار أما في متممها بحيث لا يسمع الواحد تديره فهو محل الاجتهاد

وللأمة خلع الإمام بسبب بوجبه وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين تذييب : قال الجارودية من الزيدية : الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين ، فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا إلى الحق وكان طالما شجاعا فهو إمام ؛ فلذلك جوزوا تمدد الأئمة وهو خلاف الاجماع .

المقصد الرابع : في الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ وهو عندنا أبو بكر ،

وهند الشيعة على رضى الله عنهما . لنا وجهان :

الأول : أن طريقه إما النص أو الاجماع ، أما النص فلم يوجد للمسياتى ، وأما الاجماع فلم يوجد على غير آبي بكر اتفاقا .
الثاني . الاجماع على أحد الثلاثة آبي بكر وعلي والعباس ثم انهم لم ينازما آبا بكر ، ولولم يكن على الحق لتنازماه كما نازما على معاوية لأن العادة تقضى

بالمنازعة في مثل ذلك ، ولأن ترك المنازعة مع إمكانها مغل بال عصمة . وأنتم
توجبونها ؛ لا يقال : لانتم الامكان لانا نقول : على في غاية الشجاعة ، واطمة
مع علو منصبها زوجته ، والحسن والحسين ولها ، والعباس مع علو منصبه معه
روى أنه قال : أمدد يدك بأبيك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه
فلا يختلف فيك اثنان ، والوزير مع شجاعته كان معه حتى قيل : إنه سل
الحيث وقال : لا أرضى بخلافة أبي بكر . وقال أبو سفيان : أرضيتم بأبي
عبد مناف أن يلى عليكم تيمى والله لاملأن الوادى خيلا ورجلا . وكرهت
الانصار خلافة أبي بكر فقالوا : منا أمير ومنكم أمير ؛ ولو كان على أمانة على
نص جلى لأظهروه قطعا . وكيف !! وأبو بكر عندم شيخ ضعيف جبان .
لا مال له ولا رجال . ولا شوكة . وكلام الشيعة بدور على أمور : —

أحدها : أن الامام يجب أن يكون معصوما لما مر ، وأبو بكر لم يكن
معصوما اتفاقا لما سنذكره . والجواب : منع وجوب العصمة ، وقد تقدم
وثانيها : البيعة لاتصلح طريقا الى اثبات الامامة ، وإمامة أبي بكر إنما
تستند اليها اتفاقا . الجواب : ما مر

وثالثها : على أفضل الخلائق ، ولا يجوز إمامة المفضول . وسيأتى
تقريرها وجوبا .

ورابعها : نفي أهلية الامامة عن أبي بكر ، لوجوه :

الأول : أنه كان ظالما . وقال تعالى : « لا ينال عهدى الظالمين » بيان
كونه ظالما : أنه كان كافرا قبل البيعة ، وقد قال تعالى : « والكافرون هم الظالمون »
وأيضا فنع طامة إرثها لذلك وقد كانت مستحقة لنصبها لأنه قال تعالى : « وان
كانت واحدة فلها النصف » واطمة معصومة لقوله تعالى : « إنما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » في معرض الامتنان والتعظيم ، ولقوله

عليه السلام : « فاطمة بضعة مني » وأنه عليه السلام معصوم فكذلك بضعته ، فتكون صادقة في دعواها الارث . قلنا : شرائط الامامة ما تقدم وكان مستجمعا لها ، يدل عليه كتب السير والتواريخ ، ولا نعلم كونه ظالما . قولهم : كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه . قولهم : خالف الآية في منع الارث . قلنا : لما رضتها بقوله عليه السلام : « نحن معاشر الانبياء لانورث ، ما تركناه صدقة » حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ، لانه كان حاكما بما سمعه من رسول الله ، وعلم دلالاته على ما حله عليه ، لانتفاء الاحتمالات بقرينة الحال . قولهم : فاطمة معصومة ، قلنا : ممنوع ، لأن أهل البيت يقتولون أزواجه وأقرباءه كما رواه الضعفاك ، ولم يكونوا معصومين . وقوله عليه السلام : « بضعة مني » مجاز قطعاً . وعصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب محاولة البعض الجمل . فان قيل : ادعت أنه نحلها وشهد على الحسن والحسين وأم كلثوم فرد أبو بكر شهادتهم . قلنا : أما الحسن والحسين فلغيره . وأما علي وأم كلثوم فلنقصورهما من نصاب البينة . ولعله لم ير الحكم بقاءه ويمين ، لأنه منجب كثير من العلماء

الثاني : لم يوله النبي عليه السلام شيئاً في حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها عزله باتباعه علياً وقال : لا يبلغ عنى الا رجل منى ولم يره أهلاً لتبليغ ذلك ، فأقوى يكون أهلاً للامامة العظمى ١٩ . قلنا : بل أمره على الحجيج سنة تسع ، وأمره بالصلاة بالناس في مرضه ، وإنما اتبعه علياً ، لأن عادة العرب في أخذ العهود أن يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني عمه ، ولم يعزله مما ولاه من أمر الحجيج . قولهم : عزله عن الصلاة ، كذب ، وما نقلوه فيه غثلق ، والروايات متعاضدة على ذلك

الثالث : شرط الامام أن يكون أعلم الأمة ، بل طالما بجميع الاحكام كما مر ، ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أخرج لحاء بالنار وكان يقول : أنا معلم

وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع ، وقال لجدة سألته عن ميراثها : لأجد لك في كتاب الله وسنة رسوله ، أرجى حتى أسأل الناس ، فأخبر أن رسول الله جعل لها الصدس . قلنا : الأصل ممنوع ، وإنما الواجب الاجتهاد ، ولا يقتضى كرن جميع الاحكام عتيدة عنده ، وأنه مجتهد : إذ ما من مسألة - في الغالب - إلا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم . واحراق لجأه لاجتهاده وعدم قبول توبته ، لأنه زنديق ، ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح . وأما قطع اليصار فاعله من غلط الجلالد ، أو رآه في الثالثة وهو رأى الأكثر . ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه الى الصحابة ، لأنه غير بدع من المجتهد البعث عن مدارك الاحكام

الرابع : عمر - مع أنه حبيبه وتاصرره ، وله العهد من قبله - قد خمه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الخطيئة ، فقال : دويبة سوء ، وهو خير من أبيه ، وأفكر عليه عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وتزوج بزوجته وقال : لئن وليت الأمر لأقيدنك به . وقال : إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وفي الله شرها ، فن عاد إلى مثلها فاقتلوه . قلنا : نسبة القدم إليه من الأكاذيب الباردة ، فان عمر - مرم كال عقله وكانت إمامته بهمد أبي بكر إليه والقدح في أبي بكر قدح في إمامته - كيف يتصور منه ذلك ؟ وإنكاره قتل خالد من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى إليه اجتهادهم وأما قوله في بيعة أبي بكر ففناه أن الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتفصيل الاتفاق منه ، مظنة للفتنة ، فلا يقدمن عليه أحد . على أني أقدمت عليه فحسنت وتيسر الأمر بلا تبعة ، ثم إنك خير بأن أمثال هذه لا تعارض الاجماع على إمامته المستلزم للاجماع على أهليته للامامة .

وخامسها : ادعاء النص على إمامة على إجمالا وتفصيلا .

أما إجمالا فقالوا : نعم وجود نص جلى وإن لم يبلغنا بعينه ، لوجبهين :-

الأول : أن مادة الرسول تقضى باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم ؛ كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ، ولا يخل بذلك ألبتة ولا يترك أهل البلد فوضى ، فكيف يجوز أن يخلى الأمة بأجمعها عند الغيبة الكبرى التي لارجوع بعدها بلا إمام ١٢ . وأيضا شفقتة على الأمة معلومة ، وعلمهم في أمر خميس كقضاء الحاجة دقائق آذابه ، فكيف لا يمين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا .

الجواب : أنه لما علم أن الصعابة يقومون بذلك ، ولا يخلون به ، لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه . ثم عدم النص معلوم قطعا ، لأنه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره مادة . وأيضا لو وجد نص جلي على إمامة على المنع به غيره عن الإمامة ، كما منع أبو بكر الانصار بقوله « عليه السلام » : « الأئمة من قریش » مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الإمامة لأجله ، فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الإمامة وشأنهم في الصلاة في الدين ما يشهد به بذلهم الأموال والأقاص ومهاجرتهم الأهل والوطن ، وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصرته الدين ؛ ثم لا يحتاج عليهم بذلك بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الإمامة ما بالكم تتنازعون والنص قد عين فلانا ؟ . ولو زعم زاعم أنه فعل ذلك فلم يقبلوه كان مباهتا منكرا للضرورة .

وأما تفصيلا فالكتاب والسنة ، أما الكتاب فن وجوب : —
الأول : « وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء ومنها الإمامة ، وعلى من أولى الأرحام دون أبي بكر .

والجواب : منع العموم ، وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم .
الثاني : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة

ويؤثرون الزكاة وهم راكعون » والولى إما المتصرف، وإما الناصر لتقليد الاشتراك، والناصر غير مراد لمعوم النصرة، قال تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض » . فهو المتصرف، والمتصرف فى الأمة هو الامام . وأجمع أئمة التفسير أن المراد على وللأجماع على أن غيره غير مراد . والجواب : أن المراد هو الناصر والأول على أمامته حال حياة الرسول . ولأن ما تكرر رفيه صيغ الجمع كيف يعمل على الواحد ؟ . ولأن ذلك غير مناسب لما قبلها . وهو قوله : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض » . وما بعدها وهو قوله : « ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون »

وأما السنة فمن وجوه : —

الأول : خبر الغدير . وهو أنه عليه السلام أحضر القوم وقال لهم : ألفت أولى بكم من أنفسكم ؟ قالوا : بلى ، يقال : فن كنت مولاه فعلى مولاه . لهم وال من والآله . رواد من ماله . وانصر من نصره وأخذل من خذله وجه الاستدلال . أن المراد بالمولى هو الأولى ليطابق مقدمة الحديث . ولأنه يقال للمعتق والمعتق ، وابن العم والجار ، والخليف والناصر ، والأولى بالتصرف والصفة الأولى غير مرادة قطعاً ولا تنبأ تفترك فى الولاية فيجب الحمل عليها دفعا للاشتراك .

الجواب : منع صحة الحديث ودعوى الضرورة مكابرة . كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث ! ! ولأن علياً لم يكن يوم الغدير مع النبي . فإنه كان باليمن وإن سلم فرواة لم يرووا مقدمة الحديث . والمراد بالمولى : الناصر . بدليل آخر الحديث ، ولأن مفعول بمعنى أقفل لم يذكره أحد ولجواز هو أولى من كذا دون مولى من كذا ، وأولى الرجلين أو الرجال دون مولى . وإن سلم فآين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتدبير ، بل فى أمر من

الأمور كما قال الله تعالى: «أَنْ أُولَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ» وتقول التلامذة: نحن أولى باستاذنا، ويقول الاتباع: نحن أولى بسلطاننا، ولصحة الاستفسار والتقصيم .

الثاني: قوله عليه السلام: «أَنْتَ مَنَى بِمَنْزَلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى» ومن المنازل الثابتة لهرون . استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش إلا أن ذلك كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء . الجواب: منع صحة الحديث . أو المراد استخلافه على قومه في قوله: «أَخْلَقْنِي فِي قَوْمِي لِاسْتِخْلَافِهِ عَلَى الْمَدِينَةِ وَلَا يَزِمُ دَوَامَهُ بَعْدَ وَفَاتِهِ» ولا يكون عدم دوامه عزلا له، ولا منزله إذا انتقل إلى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا، كيف والظاهر متروكا الآن من منازل هرون كونه أخا ونبيا . هذا، ونفاذ أمر هرون بعد وفاة موسى لنبوته لا لخلافته وقد نفى النبوة فيلزم نفى محبيه .

الثالث: قوله عليه السلام: «سَلُّوا عَلَى عَلَى بِأَمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ» الجواب: منع صحة الحديث للقاطم المتقدم وكذا قوله «أَنْتَ أَخِي وَوَصِيي وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي وَخَاضِي دِينِي» وقوله: «إِنَّهُ سَيِّدُ الْمُسْلِمِينَ وَأَمَامُ الْمُتَّقِينَ وَقَائِدُ الْغُرَّاءِ الْمُحْجَلِينَ» وبعد الأجوبة المفصلة بهذه النصوص معارضة بالنصوص الدالة على أمانة أبي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه: —

الأول قوله تعالى: — (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيُخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ) وأقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق . ولم يوجد إلا خلافة الخلفاء الأربعة فهي التي وعد الله بها

الثاني قوله تعالى: (قُلْ لِلْخُلَفَاءِ مِنَ الْأَعْرَابِ اسْتَدْعُوا إِلَى قَوْمِ أُولَى بِأَنْسٍ شَدِيدٍ فَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُوا) وليس الداعي محمدا لقوله تعالى: سَيَقُولُ الْخُلَفَاءُ إِلَى قَوْلِهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا . ولا عليا لأنه لم يتفق له قتال لطلب الإسلام . ولا من بعده لأنهم عندنا ظلمة وعندكم كفار . فلا يليق

بهم قوله: (فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا) فهو أحد الخلفاء الثلاثة .
ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالتفصيل .

الثالث : لو كانت أمانة أبي بكر باطلة لما كان معظما عند الله ، لكنه معظم
وأفضل الخلق عنده وسنزيده شرحا

الرابع : كانت الصحابة وعلى يقولون له : يا خليفة رسول الله ، وقد قال
تعالى فيهم « أولئك هم الصادقون »

الخامس : لو كانت الإمامة حق على ولم تمنه الأمة عليه ، لكانوا شر الأمم ،
لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر .

السادس : قوله عليه السلام : (اقتدوا بالله من بعدى أبى بكر
وصري) ، وأقل مراتب الأمر الجواز . قالت الشيعة : هذا خير واحد . قلنا :
ليس أقل من خير الطير والمنزلة ، وهم يدعون فيها يوافق مذهبهم التواتر
وفيا يخالفه الآحاد تحكما .

السابع : قوله عليه السلام : (الخلافة بعدى ثلاثون سنة ، ثم تصير
ملكا عضوا) .

الثامن : أنه ﷺ استخلف أبا بكر في الصلاة وما عزله فيبقى إماما فيها ،
فكذا في غيرها ، إذ لا قائل بالتفصيل ، ولذلك قال على رضى الله عنه : قدمك
رسول الله في أمر ديننا ، أفلا تقدمك في أمر دنيانا ؟

(تذييب) إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة ،
وطريقه في حق عمر نص أبى بكر ، وفي حق عثمان وعلى البيعة .

المقصد الخامس : في أفضل الناس بعد رسول الله ، هو عندنا وأكثر
قدما المعترضة أبوبكر رضى الله عنه ؛ وعند الشيعة وأكثر متأخرى المعترضة

على . لنا وجوه : —

الأول : قوله تعالى : « وسيجنبها الأنبياء ، الذين يؤتى ماله بتركى » ؛

قال أكثر المتعبرين — واعتمد عليه العلماء — : إنها نزلت في أبي بكر ، فهو أكرم عند الله لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » وهو الأفضل .
وأيضاً فقوله : « وما لأحد عنده من نعمة تجزي » يصرفه عن علي ، إذ عنده نعمة الترية وهي نعمة تجزي .

الثاني . قوله عليه السلام : (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر)
مهم الأمر فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالأفضلية ، إذ لا يؤمر بالأفضل ولا المساوي بالاعتداء سيما عندهم .

الثالث . قوله عليه السلام لأبي البرداء : (والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين علي رجل أفضل من أبي بكر) .

الرابع . قوله عليه السلام لأبي بكر وعمر : (هما سيدا كحول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين) .

الخامس . قوله عليه السلام : (ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره) .

السادس : تقديمه في الصلاة ، مع أنها أفضل العبادات ، وقوله : (يا بني الله ورسوله إلا أبابكر)

السابع . قوله عليه السلام : (خير أمتي أبو بكر ثم عمر) .

الثامن . قوله عليه السلام : (لو كنت متخذاً خليلاً - دون ديني - ، لا اتخذت أبابكر خليلاً ، ولكن هو شريك في ديني ، وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار ، وخليفتي في أمتي) .

التاسع . قوله عليه السلام : (وأين مثل أبي بكر ؟ كذبني الناس وصدقني وآمن بي ، وزوجني ابنته ، وجهزني بماله ، وواساني بنفعه ، وجاهد معي ساعة الخوف)

العاشر . قول علي رضي الله عنه : (خير الناس — بعد النبيين —

أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم. وقوله إذ قيل له ماتوصى ؟ ما أوصى رسول الله حتى أوصى ، ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم — بعد نبيهم — على خيرهم . لهم فيه مملكان .

المملك الأول : ما يدل عليه إجمالا وهو وجوه .

الأول : آية المباهلة . وجه الاحتجاج : أن قوله : « وأقمنا » لم يرد به نفس النبي ، بل المراد به علي ، دلت عليه الاخبار الصحيحة ، وليس نفس علي نفس محمد ، فالمراد المحاواة ، فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة في الباقي ، وقد يمنع أن المراد علي ، بل جميع قرائنه ، وخدمه داخلون فيه ، يدل عليه صيغة الجمع .

الثاني : خبر الطير وهو قوله : اللهم ائتني بأحب خلقك إليك بأكل معي هذا الطير ، فأنتي علي . والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم . وأجيب بأنه لا يقيد كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التقسيم ، وإدخال لفظ الكل والبعض . الثالث : قوله عليه السلام في ذي النديّة : (يقتله خير الخلق) ، وقد قتله علي ، وأجيب بأنه مباشر قتله ، فيكون من باشره من أصحابه خيرا منه ، وأيضا فمخصوص بالنبي ، ويضعف حيثئذ صومه للباقي .

الرابع : قوله عليه السلام : (أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي يقضى ديني ، وينجز وعدي ، علي بن أبي طالب) . وأجيب بأنه يدل على أنه خير من يتركه قاضيا ومنجزا ، فلا يتناول الكل .

الخامس : قوله عليه السلام لقاطمة : (أما ترضين أني زوجتك من خير أمتي ؟) . وأجيب بأنه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه ، ولعل المراد خيرهم لها السادس : قوله عليه السلام : (خير من أتركه بعدي علي) ، وأجيب بما مر .

السابع : قوله عليه السلام : (أنا سيد العالمين ، وعلي سيد العرب) .

أجيب: بأن الحياة الارتفاع لا الأفضلية ، وإن سلم فهو كالخبر لاصحوم له .
الثامن: قوله عليه السلام لماطمة : (إن الله اطلع على أهل الأرض واختار
منهم أباك فاتخذة نبيا ، ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك) . وأجيب بأنه لاصحوم
فيه ، فلعله أختاره للجهد ، أو لبعلية فاطمة .

التاسع: أنه عليه السلام لما آخى بين الصحابة ، اتخذها أخا لنفسه . قيل
لادلالة ، إذ لعل ذلك زيادة شفقته عليه للقراية وزيادة الألفة والخدمة .

العاشر : قوله عليه السلام بعد ما بحث أبا بكر ومهر إلى خير فرجما
منهمذين : « لا أعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ، ويحب الله ورسوله
كرارا غير فرار » وأعطاهما عليا . وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد
في غيره . فقيل : نفي المجموع لا يجب أن يكون ينفي كل جزء منه ، بل يجوز
أن يكون ينفي كونه كرارا غير فرار ، ولا يلزم حينئذ الأفضلية مطلقا .

الحادي عشر : قوله تعالى في حق النبي : « فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين » ، والمراد بصالح المؤمنين علي ، كما قلته كثير من المفسرين .
فقيل : معارض بما عليه الأكثر من العموم ، وقوم : من أن المراد أبو بكر ومهر
الثاني عشر قوله عليه السلام : « من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه ،

وإلى نوح في تقواه ، وإلى إبراهيم في حلمه ، وإلى موسى في هيئته ، وإلى
عيسى في عبادته ، فليتنظر إلى ابن أبي طالب » ؛ فقد ساواه بالأنبياء ، وهم
أفضل من سائر الصحابة إجماعا . وأجيب بأنه تشبيه ولا يدل على المساواة
وإلا كان على أفضل من الأنبياء : لمشاركته لكل في فضيلته ، واختصاصه
بفضيلة الآخرين ؛ والاجماع على أن الأنبياء أفضل من الأولياء .

المسك الثاني : ما يدل عليه تفصيلا : وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما
تكون بماله من الكلمات ، وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة ،
وهي أمور :

الأول : العلم ، وعلى أهل الصحابة ، لأنه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ؛ وعند صلى الله عليه وسلم أهل الناس وأحرصهم على إرشاده ؛ وكان في صغره في حجره ، وفي كبره ختناً له ، يدخل عليه كل وقت ؛ وذلك يقتضى بلوغه في العلم كل مبلغ . وأما أبو بكر فأتصل بخدمته في كبره وكان يصل إليه في اليوم مرة أو مرتين ، ولقوله عليه السلام : « أفضاكم على » والقتضاء يحتاج إلى جميع العلوم ، فلا يعارضه نحو : (أفضكم زيد ، وأقرؤكم أبي) ؛ ولقوله تعالى : (وتعيها أذن واعية) ، وأكثر المفسرين على أنه على . ولأنه نهي عمر عن رجم من ولدت لمتة أشهر ، وعن رجم الحاملة ، فقال عمر (لولا على هلاك عمر !!) ؛ ولقول على : (لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها لقتلت بين أهل التوراة بتوراتهم ، وبين أهل الانجيل بالانجيل ، وبين أهل الزبور بزبورهم ، وبين أهل الفرقان بفرقانهم ؛ والله مامن آية نزلت في بر ، أو بحر ، أو سهل ، أو جبل ، أو سماء ، أو أرض ، أو ليل ، أو نهار ، إلا وأنا أعلم فيمن نزلت ، وفي أى شيء نزلت) ولأن علياً ذكر في خطبته من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقتضاء والتقدير ما لم يقع مثله في كلام الصحابة ولأن جميع الفرق ينتمون إليه في الأصول والفروع ؛ وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن ، وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه ، وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى ، وعلم النحو إنما ظهر منه ، وهو الذى أمر أبا الأسود الدؤلى بتدوينه ، وكذا علم الشجاعة وممارسة الأسلحة ، وكذا علم الفتوة والأخلاق

الثانى : الزهد ، اشتهر عنه أنه - مع انشراح أبواب الدنيا عليه - ترك التمتع وتغنى في الماء كل والملابس ، حتى قال للدنيا : (طلقتك ثلاثاً !!)

الثالث : الكرم ، كان يؤثر الخواص على نفسه وأهله ، حتى تصدق في الصلاة بمخاته ، ونزل مائتة ، وتصدق في ليالي صياحه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه (وبطعمون الطعام على حبه ممكينا ويتما وأسرأ)

الرابع : الشجاعة ، ثوابه مكافئته للحروب و لقاء الأبطال وقتل أكابر الجاهلية ، حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب : (لفرصة على خير من عبادة النقلين) ، وثوابه وقائمه في خير وغيره

الخامس : حمن خلقه ، حتى نصب الى الدعاة

السادس : مزيد قوته ، حتى قلم باب خير بيده ، وقال : (ماقلت باب خير بقوة جسمانية ، لكن بقوة إلهية)

السابع : نسيه وقربه من الرسول لنجا ومصاهرة ، وهو غير خفي . وهما من وإن كان عم النبي عليه السلام ، لكن كان أخا عبد الله من الأب ، وأبو طالب أخاه من الأب والأم

الثامن : اختصاصه بصاحبه كمنظمة ، ولقد بين كالحسن والحسين ، وهما سيدا شباب أهل الجنة ، ثم أولاد أولاده ، ممن اتفق الأنام على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد سقاه في دار جعفر الصادق رضى الله عنه ، ومعروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا

والجواب عن الكل : أنه يدل على التفضيلة ، وأما الأفضلية فلا ، كيف ومرجعها الى كثرة الثواب ، وذلك يعود الى الاكتساب والاخلاص وما يعود الى نصرة الاسلام وما أثرهم في تقوية الدين

واعلم ان مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين ، وليست مسألة يتمق بها عمل فيكتفى فيها بالظن ، والنصوص المذكورة من الطرفين - بعد تعارضها - لا تقيد القطع على ما لا يخفى على منصف ؛ لكننا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ؛ وحسن ظننا بهم يقضى بأنهم لو لم يعرفوا ذلك ، لما أطبقوا عليه ، فوجب علينا اتباعهم في ذلك ، وتقويض ما هو الحق فيه الى الله

المقصد السادس : في أمامة المفضول مع وجود الفاضل ، منعه قوم لانه

قبيح عقلا ، فإن من أزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بتقواه ، عد سفيها قاضيا بشير قضية العقل . وجوزه الاكثرون ، إذ لعله أصالح للإمامة من الفاضل ، إذ المعتبر في ولاية كل أمر معرفة مصالحه ومقاسده وقوة القيام بواجبه ؛ ورب مقبول في علمه وعمله هو الإمامة أعرف ، وبشرائطها أقوم . وفصل قوم فقالوا : نصب الأفضل إن أثار فتنة لم يجب ، وإلا وجب المقصد السابع : أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم ، لأن الله عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه ؛ والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة .

ثم إن من تأمل سيرتهم ، ووقف على ما فرم ، وجد في الدين ، وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرته الله ورسوله ؛ لم يتخالجه شك في عظم شأنهم ، وبرايتهم مما يلحق بهم المبطون من المطاعن ، ومنه ذلك عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانباً للإيمان . ونحن لأنوث كتابنا بأمثال ذلك ، وهي مذكورة في المطولات مع التفتي عنها

وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة ، فلهشامية أنكروا وقوعها ، ولا شك أنه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين . والمعتزون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام ، فإن أرادوا أنه اشتغال بما لا يعنى ، فلا بأس به ، إذ قال الشافعي : تلك دماء طهر الله عنها أيدينا ، فلنظهر عنها آلستنا . وإن أرادوا أنا لانعلم أوقمت أم لا ؟ فباطل لوقوعها قطعا . واتفق العمريه (أصحاب عمرو بن عبيد) والواصلية (أصحاب واصل بن عطاء) على رد شهادة الفريقين ، قالوا : لو شهد الجميع ببراءة بقل لم تقبلها ، أما العمريه فلا تهم يرون فسق الجميع ، وأما الواصلية فلا تهم يسمعون أحد الفريقين لا يمينته ، فلا يعلم عدائهم منها . والذى عليه الجمهور : أن المخطئ قتل عثمان ومحماد برعى ؛ لأنهما إمامان ، فيحرم القتل والمخالفة قطعا

(خاتمة) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أوجبهم قوم، ومنعه آخرون، والحق أنه تابع للأمر به والنهي عنه، فيكون الأمر واجباً واجباً، وبالنسبة مندوباً، والنهي عن الحرام واجباً، وعن المكروه مندوباً؛ ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين، فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين، لأن فرضه يحصل بذلك؛ وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر، أثم الكل بتركه. وهو عندنا من القروع، وعند المعتزلة من الأصول. ولوجوبه شرطان:—

أحدهما. أن يظن أنه لا يصير موجباً لثوران فتنة، والا لم يجب، وكذا إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود؛ بل يمتنع حينئذ، إظهاراً لضعف الإسلام وثانيهما. عدم التجسس، للكتاب والمحنة. أما الكتاب فقوله تعالى: «ولا تجمعوا» وقوله: «ان الذين يحبون أن تفسد الفاحشة في الدين آمنوا» الآية

وأما السنة فقوله عليه السلام: (من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته فضحه على رهوس الأشهاد الأولين والآخرين)، وقوله عليه السلام: (من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليمترها). وعلم من سيرته عليه السلام أنه كان لا يتجسس عن المنكرات، بل يسترها، ويكره إظهارها. جعلنا الله ممن اتبع الهدى، واقتدى برسول الله وأصحابه والمالحن من عباده، إنه ولي الهداية والتوفيق. والحمد لله رب العالمين، والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين.

(تذييل) في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: (ستفرق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة). وهي ما أنا عليه وأصحابي). وكان ذلك من معجزاته، حيث وقع ما أخبر به. اعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخوانسار، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمهتية، والتاجية.

الفرقة الأولى: المعزلة، أصحاب واصل بن عطاء المزال .

اعتزل عن مجلس الحسن البصري ، وأخذ يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ، ويثبت له المنزلة بين المنزلتين . فقال الحسن : قد اعتزل عنا واصل . ويلقبون بالتقدرية ، لاسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم ، وأنهم قالوا : إن من يقول بالتقدر خيره وشره من الله ، أولى باسم القدرية . ويرويه قوله عليه السلام (التقديرية مجوس هذه الأمة) ، وقوله عليه السلام . (هم خصماء الله في القدر) . ولتنبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد ، لقولهم بوجوب الأصلح وتبى الصفات القدسية . وقالوا جميعا بأن التقدم أخص وصف الله . وبنى الصفات ؛ وبأن كلامه مخلوق محدث ، وبأنه غير مرئى في الآخرة ، والحسن والتبجح عقليان ، ويجب عليه رعاية الحكمة في أفعاله ، ومواب المطيع والتائب ، وعقاب صاحب الكبيرة ؛ ثم افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا ؛ منهم ١ - الواصلية : قالوا بنى الصفات والتقدر ، وامتناع إضافة الشر إلى الله ، وبالمعزلة بين المنزلتين ، وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عبان وقائليه ، وجوزوا أن يكون عبان لامؤمننا ولا كافرا ، وأن يخلد في النار . وكذا على ومقاتلوه ، وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقله لم تقبل كشهادة المتلاعنين .

٢ - الحميري : مثلهم ، إلا أنهم فمقوا التريقين .

٣ - الرهبانية : (أصحاب أبى الهذيل العلاف) قالوا بفناء مقدورات الله ، وأن أهل الخلد ينصرون إلى خلود ، وقد لا يسمى المعزلة أباهذيل جهمي الآخرة وإن الله عالم بسله هو ذاته ، قادر بقدرته هي ذاته ، ومريد بارادة لافى عمل ، وبعض كلامه لافى عمل وهو كن وإرادته غير المراد ، والحجة فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة .

٤ - النظامية : (أصحاب إبراهيم بن ميار النظام) . قالوا . لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ؛ ولا أن يزيد أو ينقص من ثواب وعقاب وكونه مريد الفعل أنه خالقه ، ولعمل العبد أنه أمر به ؛ والإنسان هو الروح والبدن آتيا ؛ والأعراض أجسام ، والجواهر مؤلف من الأعراض ؛ والعلم مثل الجهل ، والإيمان مثل الكفر ، والله خلق الخلق دفعة ، والتقدم والتأخر في الكون والظهور ، ونظم القرآن ليس بمتعجز ، والتواتر يحتمل الكذب ، والاجماع والقياس ليس بحجة ، والطرفة ، ومالوا إلى الرفض ووجوب النص على الأمام وثبوته ، لكن كتبه عمر . وقالوا . من خان فيما دون نصاب الزكاة أو ظلم به لا ينسحق .

٥ - السواري : (أصحاب الأسواري) . زادوا أن الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه ، والإنسان قادر عليه .

٦ - السلافية : (أصحاب أبي جعفر الأسكاف) قالوا : الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين .

٧ - الجعفرية : (أصحاب الجعفرين : ابن مبشر ، وابن حرب) زادوا : أن في فساد الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس ، والاجماع على حد الشرب خطأ ، وسارق الحبة منخلم عن الإيمان .

٨ - البشرية (هو بشر بن المعتمر) قالوا : الأعراض من الألوان ، والطعوم والروائح وغيرها تقع متولدة ، والقدرة : سلامة البنية ، والله قادر على تعذيب العقل ظالما ، ولو عذبه لكان حاقلا حاصيا . وفيه تناقض .

٩ - المزدرية (هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدرار ، وهو تلميذ بشر) قال : الله قادر على أن يكذب ويظلم ؛ ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولدا ، والناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظما ، ومن لا يبس السلطان كافر

لا يوارث وكذا من قال بخلق الأعمال ، وبقرؤية .

١٠ - الرئاسية (هو هشام بن عمرو الغوطي) قالوا : لا يطلق اسم الوكيل على الله . لاستدعائه موكلا . ولا يقال : ألفت الله بين القلوب ، والأعراض لا تدل على الله ولا رسوله ، ولا دلالة في القرآن على حلال وحرام ، والامامة لا تتمعد مع الاختلاف ؛ والجنة والنار لم تخلق بعد ، ولم يحاصر فتان ولم يقتل ، ومن أقصد صلاة افتتحها أولا ، فأول صلاته معصية منى عنه .

١١ - الصالحية (أصحاب الصالحى) جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ؛ وخلقوا الجوهر عن الأعراض .

١٢ - الحاطية (هو أحمد بن حابط من أصحاب النظام) قالوا : لعالم إلهان . قديم هو الله تعالى ، ومحدث هو القدي يحاسب الناس في الآخرة

١٣ - الحيرية (هو فضل الحدي) زادوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف

١٤ - المعمرية (هو معمر بن عباد السلمي) قالوا : الله لم يخلق شيئا غير الأجسام ولا يوصف بالقدم ، ولا يعلم نفسه ، والإنسان لا فعل له غير الارادة

١٥ - الثمائية (هو ثمامة بن أشرس الغبري) قالوا : الأفعال المتولدة لأفعل لها ، والمعرفة متولدة من النظر وأنها واجبة قبل الشرع ، واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون ترابا ، لا يدخلون جنة ولا ناراً ، وكذا البهائم والأقناتل ، والاستطاعة سلامة الآلة ، ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور ، والمعارف كلها ضرورية ، ولا فعل للإنسان غير الارادة ، وماعداها حادث بلا محدث ، والعالم فعل الله بطبعه

١٦ - الحياطية (أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الحياط) قالوا : بالقدر وتسمية المعلوم شيئا وجوها وعرضا ، وأن أرادة الله كونه غير مكره ولا كاره ، ومضى

في أفعال نفسه الخلق ، وفي أفعال عباده الأمر ، وكونه مهيما بصيرا أنه عالم بمثلتهما . وكونه يرى ذاته أو غيره أنه يعلمه .

١٧ - المجاهدين (هو عمرو بن بحر الجاحظ) قالوا : المعارف كلها ضرورية ، ولا إرادة في الشاهد ، إنما هي عدم السهو ، وتعمل الغير المبذل إليه ، وإن الأجسام ذوات طبائهم ، ويمتنع انعدام الجواهر ، والنار تجذب إليها أهلها ، لا أن الله يدخلها ، والغير والشر من فعل العبد ، والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة .

١٨ - الكمي (هو أبو القاسم بن محمد الكمي) قالوا : فعل الرب واقع بغير إرادته ، ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه .

١٩ - الجبائي (هو أبو علي الجبائي) قالوا : إرادة الرب حادثة لافي عمل ، والعالم يفتى بفناء لافي عمل ، والله متكلم بكلام يخلقه في جسم ، ولا يرى في الآخرة والعبد خالق لنفسه ، ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا قافر ، وإذا مات بلا توبة يخلد في النار ، ولا كرامات للأولياء ، ويجب لمن يكلف إكمال عقله وتبشيره أسباب التكليف له ، والأنبياء معصومون ، وشارك فيها أباهم ثم انفراد بأن الله عالم بلا صفة ولا حالة توجب العالمية ، وكونه مهيما بصيرا أنه حي لا آفة به ، ويجوز الإيلاء للموض

٢٠ - البهسي (انفراد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق القدم والمقاب بلا معصية ، وبأنه لا توبة من كبيرة مع الإصرار على غيرها طالما بقبحه ، ولا مع عدم القدرة ، ولا يتعلق علم بمعلومين على التفصيل ، وفي أحوال لا معلومة ولا مجهولة ، ولا قديمة ولا حادثة .

الفرقة الثمانية الشيعية : وهم اثنان وعشرون فرقة ، يكثر بعضهم بعضا ، أصولهم ثلاث فرق : غلاة ، وزيدية ، وإمامية . أما الغلاة فثمانية عشر .

١ - السبائية : قال عبد الله بن سبأ لعلى . أنت الاله حقا ، قال . وأنه لم يمت ، وإعماقتل ابن ملجم شيطانا ، وعلى فى المعاب ، والاعد صوته ، والبرق سوطه ، وأنه ينزل إلى الأرض ويلقها عدلا ؛ وهؤلاء يقولون عند سماع الرد . عليك السلام يا أمير المؤمنين .

٢ - الظالمية : قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة على ، وبكفر على بترك طلب الحق ، وبالتناسخ ، وأن الامامة نور ديننا نسخ ، وقد تصير فى شخص نبوة .
٣ - البياضية : قال بيان بن سمعان التميمي . الله على صورة إنسان ، وبهكك كله إلا وجهه ، وروح الله حلت فى على ، ثم فى ابنه محمد بن الحنفية ، ثم فى ابنه أبى هاشم ، ثم فى بيان .

٤ - المغيرية : قال مغيرة بن سعيد العجلي . الله جسم على صورة إنسان من نور على رأسه تاج ، وقلبه منبع الحكمة ، ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالامم الأعظم فطار فوق تاجا على رأسه ، ثم كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصي فغرق فحصل منه بحران . أحدهما ملح مظلم ، والآخر حلو نير ، ثم اطلم فى البحر النير فأبصر فيه ظله فأنزعه فجعل منه الشمس والقمر وأقى الباقي تقياً للشربك ، ثم خلق الخلق من البحرين . فالكفر من المظلم ، والايان من النير ، ثم أرسل محمدا والناس فى ضلال ، وعرض الامانة - وهى منع على عن الامامة - على السموات والأرض والجبال ؛ فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان وهو أبو بكر ، حملها بأمرهم ، بشرط أن يجعل الخلافة بعده . وقوله تعالى : « كثر الشيطان » الآية زلت فى أبى بكر وممر . والامام المنتظر زكريا بن محمد بن على بن الحسين وهو حى فى جبل حاجر . وقيل المغيرية .

٥ - الجناحية : قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين : الارواح تتناسخ ، وكان روح الله فى آدم ثم فى شيث ، ثم الانبياء والائمة

حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة ، ثم إلى عبد الله هذا ، وهو حي مجبل بأصفهان ، أنكروا القيامة ، واستحلوا المحرمات .

٦ - المنصورة : (هو أبو منصور المجلي) قالوا : الإمامة صارت لـ محمد بن علي بن الحسين ، عرج إلى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال . يا بني اذهب فبلغ عني . وهو الكف . والرسول لا تنقطع . والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الامام ، والنار بالفسد وهو ضده . وكذا الفرائض والمحرمات .

٧ - الخطابية : (هو أبو الخطاب الأسدي) قالوا : الأئمة أنبياء ، وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته ، بل الأئمة آلهة ، والحسنان ابنا الله ، وجعفر إله لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي ، ويستحلون شهادة الزور لموافقهم على مخالفتهم ، والامام بعد قتله معمر . والجنة نعيم الدنيا ، والنار آلامها : واستباحوا المحرمات وترك الفرائض . وقيل الامام يزيد . وأن كل مؤمن يوحى إليه ، وفيهم من هو خير من جبريل وميكائيل ، وهم لا يموتون ، بل يرفعون إلى الملكوت . وقيل هو عمرو بن بنان المجلي ، إلا أنهم يموتون .

٨ - القرابية : قالوا : محمد بعلي أشبه من الغراب بالقراب ، فغلط جبريل من علي إلى محمد فيلحنون صاحب الرضى ، يعنون به جبريل .

٩ - الزمزية : ذموا محمدا لأن عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس إليه فدعا إلى نفسه . وقيل بالهيتها ، ولهم في التقديم خلاف ، وقيل بالهية خمسة أشخاص : هاء ، واطمة ، والحسنان . ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التأنيث

١٠ - الرسامية : (أصحاب الهشامين - ابن الحكم وابن سالم) قالوا : الله جمد ،

فقال ابن الحكم : هو طويل عريض حميق متماو ، وهو كالسبيكة البيضاء ، يتلأأ من كل جانب ، وله لون وطعم ورائحة ومجمة ؛ وليست هذه الصفات المذكورة غيره ويقوم ويقعد ، ويعلم ما تحت الثرى بشمع ينفصل عنه إليه ،

وهو سببة أضيبار بأضيبار نفسه ، مماس للعرش بلا تفاوت بينهما . وإرادته حركة هي لا عينه ولا غيره ، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها بعلم لا قديم ولا حادث وكلامه صفة له ، لا مخلوق ولا غيره ، والأعراض لا تدل على الباري ، والألغة معصومون دون الانبياء .

وقال ابن سالم : هو على صورة إنسان ، وله غرفة سوداء ، ونصفه الأهل بحرف .

١١ - البرزانية : (هو زرارة بن أعين) قالوا بحدوث الصفات وقبلها لاهية

١٢ - البرنس : هو يونس بن عبد الرحمن التميمي ، قال : الله تعالى على العرش تحمله الملائكة ، وهو أقوى منها ، فالكركي يحمله رجلاه .

١٣ - الشيباني : هو محمد بن النعمان الملقب ببيطان الطاق ، قال : إنه نور غير جسماني ، على صورة إنسان ، وإنما يعلم الأشياء بعد كونها .

١٤ - الرزمية : قالوا . الامامة لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ، ثم على ابن عبد الله بن عباس ، ثم أولاده إلى المنصور ، ثم حل الاله في أبي مسلم ، وإنه لم يقتل ، واستحلوا المحارم .

١٥ - الغرضية قالوا : الله فوض خلق الدنيا إلى محمد ، وقيل الى علي

١٦ - البرانية : جوزوا البداه على الله

١٧ - النصبية والوساقية قالوا : حل الله في علي

١٨ - الرسامانية وتلقبوا بسبعة ألقاب :

بالباطنية : لقولهم يباطن الكتاب دون ظاهره .

وبالقراطة : لأن أولهم حمدان قرط ، وهي إحدى قرى واسط .

وبالحرمية : لاجتهدهم المحرمات والمحارم .

وبالسبعة : لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع أى الرسل سبعة : آدم ،
ونوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، ومحمد المهدي بسابع النطقاء ،
وبين كل اثنين سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم
يقتدى وبهم يهتدى : إمام يؤدى عن الله ، وحجة يؤدى عنه ، وفو مصبة يعص
العلم من الحجة ، وأبواب وهم الدعاة ، فأكبر يرفع درجات المؤمنين ، ومأذون
يأخذ العهود على الطالبين ، ومكلمه محتج ويرغب الى الداهى ككتاب الصائد ،
ومؤمن يتبعه . قالوا : ذلك كالمسوات والأرضين وأيام الأسبوع والسيارة
وهى المديرات أمرا ، كل منها سبعة .

وبالبابكية : اذا تبع طائفة منهم بابك الخرمى بأذربيجان .
وبالحميرة : فليسهم الحمرة فى أيام بابك ، أو تسميتهم المسلمين حميرا .
وبالاسماعيلية : لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر ، وقبل لانتساب
زعيمهم إلى محمد بن اسماعيل .

وأصل دعوتهم على ابطال الشرائع ، لأن النيارية وهم طائفة من المجوس
راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد أسلافهم
ورأسهم حمدان قرمط ، وقيل عبد الله بن ميمون القداح
ولهم فى الدعوة مراتب :

القدوق : وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ؟ ولذلك
منعوا لقاء البذر فى السبغة ، والتكلم فى بيت فيه مراج

ثم التأنيس باستأله كل أحد بما يعيل اليه من زهد وخلاعة
ثم التشكيك فى أركان الشريعة بمقطعات المور ، وقضاء صوم الحائض دون
قضاء صلاتها ، والفصل من المنى دون البول ، وعدد الركعات ؛ ليعتلق قلوبهم
بمراجعتهم فيها

ثم الربط : أخذ الميثاق منه بحسب اعتقاده ألا يفشى لهم سرا ؛ وحوالته

على الامام في حل ما أشكل عليه

ثم التدليس : وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم ، حتى يزاد عليه
ثم التأسيس : وهو تمهيد مقدمات يقبلها المدعو .

ثم الخلع : وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية

ثم الملح عن الاعتقادات ، وحيثذ يأخذون في استعجال الذات
وتأويل الشرائع .

ومن مذهبهم : أن الله لا موجود ولا معدوم وربما خلطوا كلامهم بكلام

الفلاسفة . وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحقبة

وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم

وأما الزيدية فثلاث فرق :-

١- الجارورية أصحاب أبي الجارود ، قالوا بالنص على علي وصفا لاسمية ، والصحابة

كفروا بمخالفته . والامامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادها ، فن خرج

منهم بالصف وهو عالم شجاع فهو امام . واختلقوا في الامام المنتظر . أهو محمد بن

سيد الله ؟ وأنه لم يقتل ، أو محمد بن القاسم بن علي ؟ أو يحيى بن حمير صاحب

الكوفة ؟

٢ - السليمانية (هو سليمان بن جرير) قالوا . الامامة شورى ، وانما تعتقد

بوجلين من خيار المسلمين ، وأبو بكر وعمر إمامان وان أخطأ الأمة في البيعة

لها . وكفروا عتبان وطلحة والزبير وعائشة

٣ - البشيرية : (هو جبير الثوري) توقفوا في عتبان

وأما الامامية فقالوا بالنص الجلي على إمامة علي ، وكفروا الصحابة ووقعوا

فيهم ، وساقوا الامامة إلى جعفر الصادق ، واختلقوا في المنصوص عليه بعده ،

وتعصب متأخروهم إلى معتزلة وإلى أخبارية ، وإلى مشبهة وسلفية وملنحة

بالترقي الضالة .

الفرقة الثالثة : الخوارج . وهم سبع فرق :

١ - **المحكمه** وهم الذين خرجوا على عليّ عند التحكيم وكفروهم ، وهم اثنا عشر ألف رجل ، قالوا . من نصب من قريش وغيرهم وعدل فهو إمام ؛ ولم يوجبوا نصب الامام ، وكفروا عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة

٢ - **البيهرسية** (هو بيهس بن الهيصم بن جابر) قالوا . الايمان : الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول ؛ فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام ؟ فهو كافر لوجوب التعمص عليه . وقبل لا ، حتى يرفع الى الامام فيحده . وقيل : لا حرام إلا ما في قوله تعالى (قل لأجد فيما أوحى الى محرما -) الآية وقيل : إذا كفر الامام كثرت الزعية حاضرا أو غائبا . والاطفال كأبائهم ايمانا وكفرا . والمكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل . وقيل هو ، م الكبيرة كفر . ووافقوا التقديرية

٣ - **الزُرارة** : (هو نافع بن الأزرق) قالوا . كفر على بالتحكيم ، وابن ملجم بحق ، وكفرت الصحابة والتعمدة عن القتال . وتحرم النقية . ويجوز قتل أولاد المخالفين ونساءهم . ولا رجم على الزاني . ولا حد للزحف على النساء . وأطفال المشركين في النار مع آبائهم . ويجوز نهي كافر ومرتكب الكبيرة كافر **العبدات** : (هو نجدة بن عامر النخعي) منهم العاذرية عذروا بالجهاالات في القروع ، وقالوا . لا حاجة إلى الامام ، ويجوز لهم نصبه ، وخالفوا الازارقة في غير التكفير .

٥ - **الوصفية** : (أصحاب زياد بن الأصفر) يخالفون الازارقة في تحميم التعمدة وفي اسقاط الرجم ، وفي أطفال الكفار ، ومنهم النقية في القول ، وقالوا . المعصية الموجبة للعبد لا يسمى صاحبها إلا بها ؛ ومالا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر . وقبل تزوج المؤمنة من الكافر في دار النقية دون العلانية .

٦ - **أولاً باضية :** (هو عبد الله بن إياض) قالوا . مخالفونا كفار غير مشركين يجوز منا كتحتم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكرامهم عند الحرب دون غيره ، ودارهم دار الاسلام إلا معسكر ساطنهم ، وتقبل شهادة مخالفينهم عليهم ، ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن ، والاستطاعة قبل الفعل ، وفعل العبد مخلوق لله تعالى ، ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف . ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لأملة ، وتوقعوا في أولاد الكفار ، وفي النفاق أهو شرك ؟ ، وجواز بعثة رسول بلا دليل ، وتكليف أتباعه ، وكفروا علياً وأكثر الصعابة ، وافترقوا أرباعاً :-

الأولى : الخفصية (هو أبو حفص بن أبي المقدام) زادوا أن بين الإيمان والشرك معرفة الله تعالى ، فمن عرف الله وكفر بما سواه أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك .

الثانية : البزيدية (أصحاب يزيد بن أنيسة) قالوا ، سيبحث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة ، وأصحاب الحدود مشركون ، وكل ذنب شرك .

الثالثة : الحارثية (أصحاب أبي الحارث الياضى) مخالفوا الياضية في التقدر وفي الاستطاعة قبل الفعل .

الرابعة : القائلون بطاعة لأبراد بها الله ،

٧ - **المجاردة** (هو عبد الرحمن بن عجرد) زادوا على النجيدات وجوب البراءة عن الطفل حتى يدهى الاسلام ، ويجب دعاؤه إليه إذا بلغ ، وأطفال المشركين في النار ، وهم عشر فرق .

الأولى : الميمونية (هو ميمون بن عمران) قالوا بالتقدر والاستطاعة قبل الفعل ، وأن الله يريد الخير دون الشر ، ولا يريد المعاصي ، وأطفال الكفار في الجنة ، ويروى عنهم تحويز نكاح البنات للبنين والبنات ، ولأولاد الاخوة

والآخوات ؛ وإنكار سورة يوسف .

الثانية : الحزبية (هو حزة بن أدرك) وافقوهم إلا أنهم قالوا : ألقوا
الكفار في النار . .

الثالثة : الشيعية (هو شعيب بن محمد) وهو كالميمونية إلا في القدر .

الرابعة : الحازمية (هو حازم بن ماصم) وافقوا الشيعية .

الخامسة : الخلقية (أصحاب خلف) أضافوا القدر خيره وشره إلى الله ،
وحكموا بأن ألقوا المشركين في النار بلا حمل وشرك .

السادسة : الأطرافية ؛ عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه ، ووافقوا أهل
السنة في أصولهم ، وفي نفى القدر .

السابعة : العلوية ، هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع
أسمائه ؛ وفعل العبد مخلوق لله تعالى .

الثامنة : المجهولية ؛ قالوا : يكفى معرفته تعالى ببعض أسمائه ، وفعل العبد
مخلوق له .

التاسعة : الصلتية (هو عثمان بن أبي الصلت ، وقيل الصلت بن الصامت)
هم كالمجاردة لكن قالوا : من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من ألقاه ؛
ودوى عن بعضهم أن الألقا لا ولاية لهم ولا عداوة .

العاشرة : الثعالبية (هو ثعلب بن عامر) قالوا بولاية الألقا ؛ وقد نقل
عنهم أن الألقا لاحكم لهم ، ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا ،
وإعطائها لهم إذا افتقروا ، وتفرقوا أربعم فرق .

الأولى : الأخفصية (أصحاب أخفص بن قيس) هم كالثعالبية إلا أنهم توقعوا
فيمن هو في دار التقية إلا من علم حاله ، وحرّموا الاغتيال بالقتل والمعرفة ،
وقتل عنهم تزويج المملكات من مشركي قومهم .

الثانية : المعبدية (هو معبد بن عبد الرحمن) خالفوهم في تزويج من

المشركين ، وخالفوا الثعالب في زكاة المبيد.

الثالثة : الغيبانية (هو شيبان بن سلمة) قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة .
الرابعة : المكرمية (هو مكرم العجل) قالوا : تارك الصلاة كافر لجهله بالله ،
وكذا كل كبيرة ، وموالاة الله ومعاداته لمبادءه ، باعتبار العاقبة ، فكذا نحن .
فاذن فرق الخوارج عشرون .

الفرقة الرابعة : المرجئة ، لقبوا به لأنهم يرجئون العمل عن النية ،
أولأنهم يقولون : لا يضر مع الايمان معصية ، فهم يعطون الرجاء ، وفرقهم خمس .
١- الرئيسية (هو يونس النخري) قالوا . الايمان المعرفة بالله والخضوع له
والحبة بالقلب ؛ ولا يضر معها ترك الطاعات ، وإبليس كان طارفاً بالله ، وإنما
كفر باستكباره .

٢- الصبرية ، أصحاب عبيد المكذب ، زادوا أن علم الله لم يزل شيئاً غيره ،
وأنه تعالى على صورة الانسان

٣- الضمائية : أصحاب غسان الكوفي ، قالوا . الايمان المعرفة بالله ورسوله
وبما جاء من عندهما إجمالاً ؛ وهو يزيد ولا ينقص ؛ وذلك مثل أن يقول .
قد فرض الله الحج ولا أدري أين الكعبة ؟ ولعلها بنير مكة ؛ وبعت محمداً
ولا أدري أهو الذي بالمدينة ؟ أم غيره ؟ وغسان كان يحكيه عن أبي حنيفة .
وهو افتراء .

٤- الثوبانية : أصحاب ثوبان المريحي ، قالوا . الايمان هو المعرفة والاقرار
بالله ورسوله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله ؛ واتفقوا على أنه تعالى لوفا
عن خاص لغاف عن كل من هو مثله ؛ وكذا لو أخرج واحد من النار ، ولم يجوزوا
بمخروج المؤمنين من النار ، واختص غيلان بالقدر والمخروج من حيث إنه
قال يجوز أن لا يكون الامام قرشياً .

• السُّنَنِيَّةُ : أصحاب أبي معاذ الثَّوَنِي ، قالوا . الإيمان هو المعرفة والتصديق والحبية والاخلاص والاقرار ؛ وترك كله أو بعضه كفر ، وليس ببعضه إيماناً ولا بعضه ، وكل مصيبة لم يجزم على أنه كفر فصاحبه يقال فيه : إنه فحوق وعصى ولا يقال إنه فاسق ، ومن ترك الصلاة مستحلاً كفر ، وبنية القضاء لم يكفر ؛ ومن قتل نبياً أو أعلمه كفر ، لأنه دليل لتكذيبه وبفضه ، وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالوا . السجود للصنم علامة الكفر . فهذه هي المرجئة الخامسة ، ومنهم من جمع اليه القدر كالعالمى وأبى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان .

الفرقة الخامسة : النجارية ، أصحاب محمد بن الحسين النجار ، هم موافقون لأهل السنة في خلق الافعال ، وأن الاستطاعة مع الفعل ، والعبد يكتب فعله ، وللمعتزلة في نفي الصفات وحدوث الكلام . وفرقهم ثلاث . الأولى : البرغوثية ، قالوا : كلام الله إذا قرئ عرض ، وإذا كتب فهو جسم الثانية : الزعفرانية ، قالوا : كلام الله غيره ، وكل ما هو غيره مخلوق ، ومن قال : كلام الله غير مخلوق فهو كافر .

الثالثة : المستدركة ، استدركوا عليهم وقالوا إنه مخلوق مطلقاً ، لكننا وافقنا السنة والاجماع في نفيه وأولناه بما هذه حكايته ؛ وقالوا : أقوال مخالفينا كلها كذب ، حتى قولهم لا إله إلا الله

الفرقة السادسة : الجبرية ، والجبر اسناد فعل العبد إلى الله ، والجبرية متوسطة ، ثبت للعبد كسباً كالأشعرية . وخالفه ، لاثبتته كالجهمية ، وهم أصحاب جهم بن صفوان ، قالوا . لا قدرة للعبد أصلاً ، والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه ، وعلمه حادث لافي محل ، ولا يتصف بما يوصف به غيره كالعالم والقدرة والجنة والنار تفنيان ، ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل

الفرقة السابعة: المشبهة ، شبهوا الله بالخلوقات وان اختلفوا في طريقه ،
فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كما تقدم ؛
ومنهم مشبهة الحشوية كضر وكهمس والمهيجي ، قالوا هو جسم من
الحم ودم ، وله الاعضاء حتى قال بعضهم . اغفوني عن الالهية والفرج وسلوني
عما وراءه .

ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام وأقوالهم متعددة
غير أنها لا تنتهي الى من يعا به فاقصمنا على ما قاله زعيمهم: وهو أن الله على
العرش من جهة العلو ، ويمجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا أيملاً العرش
أم لا ؟ . وقال بعضهم : بل هو محاذ للعرش واختلف . أيبعد مثناه ؟ أو غيره ؟
ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ، ثم هل هو مثناه من الجهات ؟ أو من
جهة تحت ، أولاً ؟ وتحمل الحوادث في ذاته ، وزعموا أنه إنما يقدر عليها دون
الخارجة عن ذاته ؛ ويجب أن يكون أول خلقه حياً ، يصبح منه الاستدلال ، والنبوة
والرسالة صفتان سوى الرحي والمعجزة والمعصية ؛ وصاحبها رسول ، ويجب
على الله إرساله لا غير ، وهو حينئذ مرسل ، وكل مرسل رسول بلا عكس ، ويمجوز -
عزله دون الرسول ، وليس من الحكمة رسول واحد ، وجوزوا إمامين كلي
ومعاوية ، إلا أن إمامة على وفق السنة ، بخلاف معاوية ، لكن يجب طاعة
رعيته له ، والإيمان قول القدر في الأزل : بلى ، وهو باق في الكل إلا المرتدين
وإيمان المنافق بإيمان الأنبياء ، والكلمتان ليستا بإيمان إلا بعد الردة
فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
كلهم في النار

وأما الفرقة الناجية المستتناة: الذين قال فيهم « هم الذين على ما أنا عليه
وأصحابي » فهم الاشاعرة والمثلث من المحدثين وأهل السنة والجماعة

ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء ، وقد أجمعوا على حدوث العالم ، ووجود
البارئ تعالى ، وأنه لا خالق سواه ، وأنه قديم ، متعصف بالعالم والقدرة وسائر
صفات الجلال ، لا شبيه له ولا ضد ولا ند ، ولا يحل في شيء ، ولا يقوم بذاته
حادث ، ليس في حيز ولا جهة ، ولا يصح عليه الحركة والانتقال ، ولا الجهل ولا
الكذب ، ولا شيء من صفات النقص ؛ مرئى للمؤمنين في الآخرة ، ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن ، غنى لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء ، أن أناب فبعضه ،
وأن قاب فبعضه ، لا غرض لفعله ، ولا حاكم سواه ، لا يوصف قبياً يفعل أو
يحكم بغير ولا ظلم ، وهو غير متبعض ، ولا له حد ولا نهاية ، وله الإرادة والتهان
في مخلوقاته ، والمعاد حق ، وكذا المجازاة ، والمحاسبة ، والصراف ، والميزان ، وخلق
الجنة والنار ، وخلود أهل الجنة فيها والكفار في النار ؛ ويجوز المقو ، والشفاعة
حق ، وبهنة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد ، وأهل بيعة الرضوان
وأهل بدر من أهل الجنة ؛ والامام يجب نصبه على المكلفين ، والامام الحق
بعد رسول الله أبوبكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، والافضلية بهذا الترتيب . ولا
نكفر أحداً من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم ، أو شرك أو
إنكار للنسبة ، أو ما علم بحديثه عليه السلام به ضرورة ، أو لجمع عليه كاستحلال
المحرمات ، وأما ما عدها فائقائل به مبتدع غير كافر . وللفقهاء في معاملتهم
خلاف هو خارج عن فننا هذا .

وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ؛ ونسأل الله تعالى أن يثبت
قلوبنا على دينه ، ولا يزيه بعد الهداية ، ويمصمنا عن الضلالة ، ويوفقنا للاقتداء
برسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ، ويعفو عن طغيان القلم ، وما لا يحلو
عنه البش من السهل والزل ، وأن يعاملنا بقضله ورحمته ، إنه هو الغفور الرحيم .

الفارس

- الموقف الأول في المقدمات وفيه مرادف ٢ - ٤٠
- المرصد الأول فيما يجب تقديمه في كل علم وفيه مقاصد ٧ - ٩
- المقصد الأول في تعريف علم الكلام ٧
- » الثاني في موضوع » ٠
- » الثالث في فائدة » ٨
- » الرابع في مرتبة » ٠
- » الخامس في مسائل » ٠
- » السادس في تسميته » ٠
- المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه ثلاثة مذاهب ٩ - ١١
- » الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد ١١ - ١٤
- المقصد الأول في تقسيم العلم الى تصور وتصديق ١١
- » الثاني في تقسيم العلم الحادث الى ضرورى ومكتسب ٠٠
- » الثالث في تقسيم التصور والتصديق الى ضرورى ونظرى ١٢
- » الرابع في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة ٠٠
- المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية وأنها تنقسم إلى ١٤ - ٢١ {
الوجدانيات والحسيات والبدهييات والناس فيها فرق أربع
- الفرقة الأولى المعترفون بالحسيات والبدهييات ١٤
- » الثانية القادحون في الحسيات فقط ٠٠
- » الثالثة » البدهييات » ١٦
- » الرابعة المنكرون لهما جميعا ٢٠
- المرصد الخامس في النظر وفيه مقاصد ٢١ - ٢٤
- المقصد الأول في تعريفه ٢١
- » الثاني النظر ينقسم إلى صحيح وفاسد ٢٢

- المقصد الثالث النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور ٢٣
- » الرابع في كيفية افادة النظر العلم ٢٧
- » الخامس في شرط النظر ٢٨
- » السادس في معرفة الله تعالى ٠٠
- » السابع في الخلاف في أول واجب على المكلف ٣٢
- » الثامن في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل ؟ ٣٣
- » التاسع : في شرط افادة النظر العلم - عند ابن سينا ٠٠
- » العاشر : الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل يغير العلم بالملول ؟ ٣٤
- المقصد السادس في الطريق وفيه مقاصد ٣٤ — ٤٠
- المقصد الأول في تحديده وتقسيمه ٣٤
- » الثاني في معرفة المعرف قبل تعريفه . والتعريف بالمثال واللفظي ٣٥
- » الثالث في الاستدلال بالقياس ، والاستقراء ، والتجسس ٠٠
- » الرابع في ان صور القياس خمس ٣٦
- » الخامس في ذكر طريقين ضعيفين للقياس ٣٧
- » السادس في المقدمات القطعية والظنية ٣٨
- » السابع في تقسيم الدليل الى عقلي ونقل ومركب منهما ٣٩
- » الثامن في افادة الدلائل التعلية اليقين . ٤٠

الموقف الثاني في الأمور العامة وفيه مقدمة ومراسد ٤١ - ٩٥

- ٤١ المقدمة في تقسيم المعلومات
- ٤٣ - ٥٩ المرصد الأول في الوجود والعدم وفيه مقاصد
- ٤٣ المقصد الأول في تعريف الوجود
- ٤٦ ١ الثاني في أنه مشترك
- ٤٨ ٢ الثالث في أنزائد على الماهية أو نفسها أوجزوها
- ٥٢ ٣ الرابع في الوجود الذهني
- ٥٣ ٤ الخامس في تمايز المعلومات
- ٥٥ ٥ السادس في شئئية المعلوم
- ٥٧ ٦ السابع في المذاهب في الحال
- ٥٩ - ٦٨ المرصد الثاني في الماهية وفيه مقاصد
- ٥٩ المقصد الأول في تعريف الماهية عما عداها
- ٦٠ ١ الثاني في اعتبار الماهية بالقياس الى عوارضها
- ٥٥ ٢ الثالث في رأى افلاطون في وجود مجرد أزل (عالم المثل)
- ٦١ ٣ الرابع في تقسيم الماهية الى بسيطة ومركبة
- ٥٥ ٤ الخامس في تقسيم الاجزاء للماهية المركبة
- ٦٢ ٥ السادس في أن الماهيات مجعولة أم لا
- ٦٣ ٦ السابع المركب إما ذات وإما صفة
- ٥٥ ٧ الثامن في تركيب الماهية
- ٦٤ ٨ التاسع في احتياج أجزاء الماهية المركبة بعضها الى بعض
- ٥٥ ٩ العاشر في تركيب الماهية من الجنس والفصل وكون الفصل علة
- ٦٥ ١٠ الحادي عشر في أن الماهية تقبل الشركة دون التعين
- ٦٧ ١١ الثاني عشر في أن التعين إن علل بالماهية انحصر نوعها في الشخص

- المرصد الثالث في الوجوب والإمكان والامتناع وفيه مقاصد ٦٨ — ٧٨
- المقصد الأول في أن تصوراتها ضرورية ٦٨
- » الثاني في أن هذه الأمور اعتبارية ٦٨
- » الثالث في أبحاث الواجب لذاته ٧٠
- » الرابع في أبحاث الممكن لذاته ٧١
- » الخامس في أبحاث القديم ٧٤
- » السادس في أبحاث الحثوث ٧٦
- المرصد الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مقاصد ٧٨ — ٨٤
- المقصد الأول في أن الوحدة تساقق الوجود ٧٨
- » الثاني في الخلاف في وجودهما ...
- » الثالث في أن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية ٧٩
- » الرابع في أن مراتب الأعداد أنواع متخالفة بالماهية ...
- » الخامس في أقسام الواحد ...
- » السادس في أنواع الوحدة ٨٠
- » السابع الاثنان هما الغيران ...
- » الثامن الاثنان لا يتحدان ٨١
- » التاسع الاثنان عند أهل الحق ثلاثة أقسام ...
- » العاشر المتماثلان لا يجتمعان ٨٣
- » الحادى عشر المتقابلان عند الحكماء ...
- المرصد الخامس في العلة والمعلول وفيه مقاصد ٨٥ — ٩٥
- المقصد الأول في أقسام العلة ٨٥
- » الثاني الواحد بالشخص لا يعمل بعلمتين مستعملتين ٨٦
- » الثالث في استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط ...

- المقصد الرابع البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً عند الحكماء ٨٧
- » الخامس القوة الجسمية لا تفيد أثراً غير متناه عند الحكماء ٨٨
- » السادس المور وكونه متمتعاً ٨٩
- » السابع في وجوب وجود العلة مع المعلول ٩٠
- » الثامن في التسلسل وكونه محالاً ٩٠
- » التاسع في الفرق بين جزء العلة وشرطها ٩١
- » العاشر في بيان العلة والمعلول عند مثبتى الأحوال وفيه مسائل ٩٢
- المسألة الأولى : في تعريف العلة والمعلول ٩٣
- » الثانية : في أن حكم العلة لا يتعدى محلها ٩٣
- » الثالثة : في أن العلة وجودية باتفاقهم ٩٣
- » الرابعة : في إطراد العلة العقلية وانعكاسها ٩٣
- » الخامسة : في أن إيجاب العلة لمعلولها ليس بشرط إنفاقاً ٩٤
- » السادسة : هل يثبت حكماً مختلفان بعلّة واحدة ٩٤
- » السابعة : هل يثبت حكماً واحداً بعلتين ٩٤
- » الثامنة : في الفرق بين العلة والشرط ٩٥

- الموقف الثالث في الأعراض. وفيه مقدمة ومراصد ٩٦-١٨١
- ٩٦ المقدمة في تقسيم الصفات
- ١٠٤ - ٩٦ المرصد الأول في أبحاث العرض الكلية، وفيه مقاصد
- ٩٦ المقصد الأول : في تعريف العرض
- ٩٧ ١. الثاني : في أقسام العرض عند المتكلمين
٢. الثالث : في أقسام العرض عند الحكماء (الكلام على المقولات) ...
- ٩٩ ٣. الرابع : في إثبات العرض
- ١٠٠ ٤. الخامس : لا يتقل العرض من محل إلى محل
٢. السادس : لا يقوم العرض بالعرض ...
- ١٠١ ٥. السابع : لا يبق العرض زمانين عند الأشعرى
- ١٠٣ ٦. الثامن : لا يقوم العرض بمحطين
- ١٠٤ - ١٢٠ المرصد الثاني في الكم، وفيه مقاصد
- ١٠٤ المقصد الأول : في خواص الكم
- ١٠٥ ١. الثاني : في أقسام الكم بالذات
٢. الثالث : في بيان الأبعاد الثلاثة ...
- ١٠٦ ٣. الرابع : في أقسام الكم بالعرض
٢. الخامس : في رأى المتكلمين والحكماء في العدد ...
- ١٠٧ ٤. السادس : في رأى المتكلمين والحكماء في المقدار
- ١٠٨ ٥. السابع : في رأى المتكلمين والحكماء في الزمان
- ١١٠ ٦. الثامن : في حقيقة الزمان، وفيه مذاهب :
- ١١٣ ٧. التاسع : في حقيقة المكان وفيه احتمالات وفروع
- ١٢٠ - ١٦١ المرصد الثالث في الكيفيات وفيه مقدمة وفصول
- ١٢٠ المقدمة في تعريف الكيف وأقسامه

- الفصل الأول في الكيفيات المحسوسة وأنواعها خمسة ١٢٢ — ١٣٩
- النوع الأول الملوسات ، وفيه مقاصد ١٢٢ — ١٣١
- المقصد الأول : في الحرارة وفيها مباحث ١٢٢
- » الثاني : في الرطوبة واليبوسة وفيها مباحث ١٢٤
- » الثالث : في الاعتماد ، وفيه مباحث ١٢٥
- » الرابع : في تعريف الصلابة واللين ١٣١
- » الخامس : في تعريف الملاسة والخشونة ...
- النوع الثاني المبصرات وهي الألوان والأضواء ١٣١ — ١٣٥
- القسم الأول : في الألوان وفيه مقاصد ١٣١ — ١٣٣
- المقصد الأول : في وجود اللون وسببه ١٣١
- » الثاني : الضوء شرط وجود اللون أو رؤيته ؟ ١٣٢
- » الثالث : في أن الظلمة عدم الضوء ١٣٣
- القسم الثاني : في الأضواء وفيه مقاصد ١٣٥ — ١٣٥
- المقصد الأول : في أن الضوء أجسام صفار ووجه بطلانه ١٣٣
- » الثاني : في مراتب الضوء ١٣٥
- » الثالث : هل يتكيف الهواء بالضوء ؟ ...
- » الرابع : في لازم الضوء (الشعاع والبريق) ...
- النوع الثالث : المسموعات وهي الأصوات والحروف ١٣٥ — ١٣٨
- القسم الأول : في الصوت وفيه مقاصد ١٣٧ — ١٣٥
- المقصد الأول : في الفرق بين ماهية الصوت وسببه ١٣٥
- » الثاني : في أن الصوت كيفية قائمة بالهواء ١٦٣
- » الثالث : الصوت موجود في الخارج ...
- » الرابع : في صدى الصوت ...

- القسم الثاني : في الحروف وفيه مقاصد ١٣٧ — ١٣٩
- المقصد الأول : في تعريف الحرف ١٣٧
- د الثاني : في أقسام الحروف ...
- د الثالث : هل يمكن الإبتداء بالساكن ؟ ...
- د الرابع : هل يمكن الجمع بين الساكنين ؟ ...
- النوع الرابع المننوعات وهي الطعوم وفيها مقصدان ١٣٨ — ١٣٩
- المقصد الأول : في أصول المننوعات (بساطتها) ١٣٨
- د الثاني : في فروع المننوعات (مركباتها) ...
- النوع الخامس في المشمومات وأسمائها ١٣٩
- الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية وهي أنواع ١٣٩ — ١٤٠
- النوع الأول : الحياة وفيها مقاصد ١٣٩ — ١٤٠
- المقصد الأول : في تعريفها . ١٣٩
- د الثاني : في شروطها . ١٤٠
- د الثالث : في تعريف الموت
- النوع الثاني : العلم وفيه مقاصد ١٤٠ — ١٤٨
- المقصد الأول : في تعريف العلم . ١٤٠
- د الثاني : في تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين وفيه مذاهب ١٤١
- د الثالث : في الجهل المركب وحقيقته ١٤٢
- د الرابع : في الجهل البسيط والسهو والغفلة والذهول والنسيان ١٤٣
- د الخامس : إدراكات الحواس علم أم لا ؟ ...
- د السادس : في تمايز الصور العقلية عن الخارجية (عند الحكماء) ١٤٣
- د السابع : في تقسيم العلم الى تفصيلي وإجمالي ١٤٤
- د الثامن : في علم الشيء بالفعل والقوة (لبعض المتكلمين) ١٤٥

- المقصد التاسع : في تقسيم العلم إلى فعلي وانفعالي ١٤٥
- » العاشر في مراتب العقل عند الحكماء ...
- » الحادى عشر : في تفسير العقل الذى هو مناط التكليف ١٤٦
- » الثانى عشر : في نسبة العبدین اذا تعلقا بمعلومین أو بمعلوم ...
- » الثالث عشر : في انقلاب العلم الضرورى نظريا والعكس ...
- » الرابع عشر : في استناد العلم الضرورى الى النظرى ١٤٧
- » الخامس عشر : في إثبات علم بلا معلوم ونفيه ...
- » السادس عشر : في بيان محل العلم الحادث ١٤٨
- النوع الثالث : الإرادة وفيه مقاصد ١٤٨ — ١٥٠
- المقصد الأول : في تعريف الإرادة ١٤٨
- » الثانى : في بيان إيجاب الإرادة للمراد ..
- » الثالث : اعتقاد النفع أو ميل يتبعه شرط للإرادة أم لا ١٤٩
- » الرابع : مغايرة الإرادة للشهوة ...
- » الخامس : مغايرة الإرادة للتمنى ...
- » السادس : في استلزام إرادة الشئ كراهة ضده وعدمه ...
- » السابع : في إفادة الإرادة صفة لمتعلقها ١٥٠
- النوع الرابع : القدرة وفيه مقاصد ١٥٠ — ١٥٧
- المقصد الأول : في تعريف القدرة ١٥٠
- » الثانى : هل يجوز مقدور بين قادرين ؟ ١٥١
- » الثالث : رأى بشر وضرار وهشام فى معنى القدرة ...
- » الرابع : فى طريق إنبات القدرة ١٥١
- » الخامس : القدرة حال الفعل أو قبله ...
- » السادس : الممنوع عن الفعل قادر عليه ؟ ١٥٣

- المقصد السابع : في مورد تعلق القدرة ١٥٣
- و الثامن : في معنى العجز ١٥٤
- ... التاسع : المقدور تبع للعلم أو الإرادة؟
- ... العاشر : هل التوم ضد للقدرة ؟ ١٥٥
- ... الحادى عشر : القدرة المحركة يمتن ويسرة تنذر على التصعيد ؟ ١٥٦
- ... الثانى عشر : القدرة مغايرة للزواج
- ... الثالث عشر : في تعريف الخلق وتقسيمه ١٥٧
- النوع الخامس : بقية الكيفيات النفسانية وفيه مقصدان ١٥٨ — ١٦٠
- المقصد الأول : في تعريف اللذة والألم ١٥٨
- ... الثانى : في تعريف الصحة والمرض ١٥٩
- الفصل الثالث : في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان ١٦٠ — ١٦١
- المقصد الأول : في عروض الكيفيات للكم وحدها أو مع شئ آخر ١٦٠
- ... الثانى في تعريف الاشكال الهندسية
- ... الفصل الرابع : في الكيفيات الاستعدادية ١٦١
- المرصد الرابع : في النسب وفيه مقدمة وفصلان ١٦١ — ١٧٧
- ... المقدمة في إثبات المقولات النسبية وانكارها ١٦١
- ... الفصل الاول : في مباحث المتكلمين في الـ"كوان" وفيه مقاصد ١٦٢ — ١٦٧
- المقصد الأول : في اعتراف المتكلمين بالـ"ين" أو الكائناتية ١٦٢
- ... الثانى : في أنواع الكون الاربعة
- ... الثالث : في وجود الكون وأنواعه ١٦٣
- ... الرابع : فيما اختلف في كونه متحركا
- ... الخامس : في وجود الجوهر الفرد ١٦٤
- ... السادس : في تضاد الـ"كوان" واختلافها ١٦٥

المقصد السابع : في اختلافات للمعتزلة على أصولهم (في أحكام الكون) ١٦٦

الفصل الثاني : في مباحث الاثني عشر عند الحكماء وفيه مقاصد ١٦٧ - ١٧٧

المقصد الاول : في تعريف الحركة ١٦٧

» الثاني : الحركة يقال للمعنيين : ١٦٨

» الثالث : فيما يقع فيه الحركة من المقولات ...

» الرابع : في علة الحركة الطبيعية ١٧١

» الخامس : في أن الحركة تقتضي أموراً ستة ...

» السادس : في وحدات الحركة ١٧٢

» السابع : في تقسيم الحركات إلى متضادة وغير متضادة ١٧٣

» الثامن : في سبب تضاد الحركات (المبدأ والمنتهى) ...

» التاسع : الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض ١٧٤

» العاشر : في ما يوصف بالحركة ١٧٥

» الحادي عشر : في تقسيم الحركة إلى سريعة وبطيئة وسببهما ...

» الثاني عشر : علة البطء عند الحكماء . ١٧٦

» الثالث عشر : الخلاف في حصول السكون بين حركتين مستقيمتين ...

للمرصد الخامس في الاضافة وفيه مقاصد ١٧٧ - ١٨١

المقصد الاول : في تعريف الآبوة ١٧٧

» الثاني : في خواص المضاف ١٧٨

» الثالث : في عدم استقلال الاضافة بالوجود ...

» الرابع : في تقسيمات تلحق الاضافة ١٧٩

» الخامس : في التثني والتأخر وأوجه التقدم عند الحكماء والمتكلمين ١٧٩

- الموقف الرابع فى الجواهر وفيه مقدمة ومراسد ١٨٢ — ٢٦٥
- المقدمة فى تقسيم الجواهر ١٨٢
- المرصد الاول فى الجسم وفيه فصول ١٨٣ — ٢٤٤
- الفصل الاول فى حقيقة الجسم وأجزائه وفيه مقاصد ١٨٣ — ١٩٩
- المقصد الاول : فى حد الجسم ١٨٣
- » الثانى : ليس الجسم بمجروح أعراض مجتمعة ١٨٥
- » الثالث : فى قبول الجسم البسيط للقسمة ١٨٦
- » الرابع : فى حجة المتكلمين على تركيب الجسم من أجزاء بالفعل متناهية... ١٨٩
- » الخامس : فى حجة الحكماء على تركيب الجسم من أجزاء بالقوة غير متناهية ١٨٩
- » السادس : فى تحرير مذهب الحكماء ١٩٣
- » السابع : فى دليل الحكماء على إثبات الهيولى والصورة... ١٩٥
- » الثامن : فى تفرعات للحكماء على الهيولى ١٩٥
- الفصل الثانى فى أقسام الجسم وأحكام كل منها وفيه مقدمة وأقسام ١٩٩ — ٢٢٩
- المقدمة : فى تقسيم الجسم إلى مركب وبسيط ١٩٩
- القسم الاول : فى الأفلاك وفيه مقاصد ٢٠٠ — ٢١٣
- المقصد الاول : زعم الحكماء أن الأفلاك تسعة ٢٠٠
- » الثانى : فى المحدد وأحكامه ٢٠١
- » الثالث : فى فلك الثوابت ٢٠٧
- » الرابع : فى فلك الشمس ٢٠٩
- » الخامس : فى أفلاك القمر... ٢١١
- » السادس : فى أفلاك الخمسة الباقية ٢١١
- القسم الثانى فى الكواكب وفيه مقاصد ٢١٣ — ٢١٥
- المقصد الاول : فى الهلال والبر ٢١٣

- المقصد الثاني : في خسوف القمر ٢١٣
- » الثالث : في كسوف الشمس ٠٠٠
- » الرابع : في محو القمر وفيه آراء ٢١٤
- » الخامس : في المجرة ٢١٥
- القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد ٢١٥ — ٢٢٤
- المقصد الأول : المتأخرون على أن العناصر أربعة أقسام ٢١٥
- » الثاني : في أن الأرض كرية ٢١٧
- » الثالث : في أن الماء كرى ٢١٨
- » الرابع : الأرض في وسط الكل ٠٠٠
- » الخامس : ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس ٠٠٠
- » السادس : الأرض ساكنة أو هاوية إلى أسفل أبدا ٢١٩
- » السابع : في الكلام على خط الاستواء وسبب اختلاف الملوأ ٢٢٠
- » الثامن : سبب الصبح كره البخار تنكيف بالضوء ٢٢١
- » التاسع : في الأرض تلال ووهاد لأسباب خارجية ٠٠٠
- » العاشر : في سبب تكون الجبال ٢٢٢
- » الحادى عشر : أن العناصر الأربعة تقبل الكون والفساد ٠٠٠
- » الثانى عشر : العناصر الأربعة أركان للمركبات ٢٢٣
- » الثالث عشر : طبقات العناصر سبع ٢٢٤
- القسم الرابع في المركبات التى لها مزاج . وفيه فصول ثلاثة ٢٢٤ — ٢٤٢
- الفصل الأول : في المزاج ، وفيه مقاصد ٢٢٤ — ٢٢٨
- المقصد الأول : في حد المزاج ٢٢٤
- » الثاني : في أقسام المزاج ٢٢٦
- الفصل الثانى : في المعادن وهو قسمان ٢٢٨

- الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة أقسام ٢٢٩
المقدمة : في تعريف النفس ٠٠٠
القسم الأول : في النفس النباتية ٢٣٠
د الثاني : في النفس الحيوانية وهو أنواع ٢٣٥
د الثالث : في النفس الإنسانية ١٤١
د الخامس : في المركبات التي لا مزاج لها ٢٤٢ — ٢٤٤
المرصد الثاني في عوارض الأجسام وفيه مقاصد ٢٥٦ — ٢٤٤
المقصد الأول : في أن الأجسام محدثة ٢٤٤
د الثاني : في صحة فناء العالم ٢٥٠
د الثالث : الأجسام باقية خلافاً للنظام ٠٠٠
د الرابع : الجواهر يمتنع عليها التداخل ٢٥١
د الخامس : وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان ٠٠٠
د السادس : الجسم هل يخلو عن العرض وضده ؟ ٢٥٢
د السابع : الأبعاد متناهية سواء كانت في ملاء أو خلا ٢٥٣
د الثامن : قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم ٢٥٦
المرصد الثالث في النفس وفيه مقاصد ٢٥٧ — ٢٦١
المقصد الأول : في النفوس الفلكية ٢٥٧
د الثاني : في أن النفوس الإنسانية مجردة ليست جسمانية ولا جسماً ٢٥٨
د الثالث : في أن النفس الناطقة حادثة ٢٦٠
د الرابع : تعلق النفس بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق ٢٦١
المرصد الرابع في العقل وفيه مقاصد ٢٦٢ — ٢٦٥
المقصد الأول : في إثبات العقل ٢٦٢
د الثاني : في ترتيب الموجرات على رأى الحكماء ٢٦٣
د الثالث : في أحكام العقول وهي سبعة ٠٠٠

- الموقف الخامس في الالهيات وفيه سبعة مراصد ٢٦٦-٢٣٩
- المرصد الاول : في الذات وفيه مقاصد ٢٦٦ - ٢٧٠
- المقصد الاول : في إثبات الصانع وفيه مسالك ٢٦٦
- » الثاني : في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ٢٦٩
- » الثالث : في أن وجوده نفس ماهيته أو زائد ٢٧٠
- المرصد الثاني : في تنزيهه وفيه مقاصد ٢٧٠ - ٢٧٨
- المقصد الاول : في أنه تعالى ليس في جهة ولا مكان ٢٧٠
- » الثاني : في أنه تعالى ليس بجسم ٢٧٣
- » الثالث : في أنه تعالى ليس جوهرأ ولا عرضا ...
- » الرابع : في أنه تعالى ليس في زمان ٢٧٤
- » الخامس : في أنه تعالى لا يتحد بغيره ...
- » السادس : في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث ٢٧٥
- » السابع : في أنه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة ٢٧٧
- المرصد الثالث : في توحيدته تعالى وهو مقصد واحد ٢٧٨
- المرصد الرابع : في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ٢٧٩-٢٩٩
- المقصد الاول : في إثبات الصفات على وجه عام ٢٧٩
- » الثاني : في قدرته تعالى وفيه بحثان الاول في اثبات القدرة ٢٨١
- الثاني في عموم القدرة ٢٨٣
- » الثالث : في علمه تعالى وفيه بحثان الاول في اثبات العلم ٢٨٥
- الثاني في عموم العلم ٢٨٧
- » الرابع : في أنه تعالى حي ٢٩٠
- » الخامس : في أنه تعالى مرید وفيه بحثان الاول في اثبات الارادة ٢٩١
- الثاني في قسم الارادة ...
- » السادس : في أنه تعالى سمیع بصیر ٢٩٢

- ٢٩٣ المقصد السابع : في أنه تعالى متكلم
- ٢٩٦ د الثامن : في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل
- ٣١١ — ٢٩٩ المرصد الخامس : فيما يجوز عليه تعالى وفيه مقصدان
- ٢٩٩ المقصد الاول : في الرؤية وفيه ثلاث مقامات
- ... الاول في صحتها
- ٣٠٥ الثاني في وقوعها
- ٣٠٧ الثالث في شبه المنكرين وردها
- ٣١٠ المقصد الثاني : في العلم بحقيقة الله وفيه مقامان الاول الوقوع
- ٣١١ الثاني الجواز
- ٣٣٢ — ٣١١ المرصد السادس : في أفعاله تعالى ، وفيه مقاصد
- ٣١١ المقصد الاول : في أفعال العباد الاختيارية
- ٣١٦ د الثاني : في التوليد وفروعه
- ٣١٩ د الثالث : في البحث عن أمور صرح بها القرآن وأولها المعتزلة
- ٣٢٠ د الرابع : في أنه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون
- ٣٢٣ د الخامس : في الحسن والقبح
- ٣٢٨ د السادس : أجمعت الامة على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
- ٣٣٠ د السابع : في التكليف بما لا يطاق
- ٣٣١ د الثامن : في أن أفعال الله تعالى ليست معطلة بالأغراض
- ٣٣٣ — ٣٣٦ المرصد السابع : في أسماء الله تعالى وفيه مقاصد
- ٣٣٣ المقصد الاول : الإسم غير التسمية
- ... الثاني : في أقسام الإسم
- ... الثالث : تسميته تعالى بالأسماء توقيفية

- الموقف السادس في السمعيات وفيه مراصد ٣٣٧ - ٤٣٠
- المرصد الأول: في الثبوت وفيه مقاصد ٣٣٧ - ٢٧٠
- المقصد الأول: في معنى النبي ٣٣٧
- » الثاني: في حقيقة المعجزة وفيه مباحث ٣٣٩
- » الثالث: في إمكان البعثة ٣٤٢
- » الرابع: في إثبات نبوة محمد ﷺ وفيه مسالك ٣٤٩
- » الخامس: في عصمة الأنبياء ورد الشبه الواردة في قمصهم ٣٥٨
- » السادس: في حقيقة العصمة ٣٦٦
- » السابع: في عصمة الملائكة ٣٥٥
- » الثامن: في تفضيل الأنبياء على الملائكة ٣٦٧
- » التاسع: في كرامات الأولياء ٣٧٠
- المرصد الثاني: في المعاد وفيه مقاصد ٣٧١ - ٢٨٤
- المقصد الأول: في إعادة المعلوم ٣٧١
- » الثاني: في حشر الأجساد ٣٧٢
- » الثالث: في حكاية مذهب الحكماء المتكرين لحشر الأجساد ٣٧٤
- » الرابع: الجنة والنار هل هما مخلوقتان؟ ٣٧٥
- » الخامس: في الكلام على الثواب والعقاب على أصل المعتزلة ٣٧٦
- » السادس: في تقرير مذهب أصحابنا في الثواب والعقاب ٣٧٨
- » السابع: في الاحباط ٣٧٩
- » الثامن: في أن الله يغفر عن الكبائر ٣٨٠
- » التاسع: في شفاعة محمد ﷺ ٣٨١
- » العاشر: في التوبة، وفيه بحثان ٣٨٢
- » الحادي عشر: في إحياء الموتى في قبورهم ومسألة تنكير ونكير لهم ٣٨٢
- وعذاب القبر للكافر والفاسق

- المقصد الثاني عشر: في العرابط والميزان والحساب وقراءة الكتب ٣٨٣
والخوض المورود وشهادة الأعضاء
- المرصد الثالث: في الأسماء والأحكام وفي مقاصد ٣٨٤ — ٣٩٥
- المقصد الأول: في حقيقة الإيمان ٣٨٤
- الثنائي: في أن الإيمان هل يزيد وينقص؟ ٣٨٨
- الثنائي: في الكفر ٣٩٠
- الرابع: في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ٣٨٩
- الخامس: في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا؟ ٣٩٢
- المرصد الرابع: في الإمامة ومباحثها ٣٩٥ — ٤١٤
- المقصد الأول: في وجوب نصب الامام ولابد من تعريفها أولا ٣٩٥
- الثنائي: في شروط الإمامة ٣٩٨
- الثنائي: فيما يثبت به الإمامة ٣٩٩
- الرابع: في الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ ٤٠٠
- الخامس: في أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ ٤٠٧
- السادس: في إمامة المفضول مع وجود الفاضل ٤١٢
- السابع: في أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم ٤١٣
- تذييل في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول ٤١٤
- الفرقة الأولى: المعتزلة، وهي عشرون فرقة ٤١٥
- الثنائية: الشيعة، وهي اثنتان وعشرون فرقة ٤١٨
- الثالثة: الخوارج، وهم سبع فرق ٤٢٤
- الرابعة: المرجئة، وهي خمس ٤٢٧
- الخامسة: التجارية، وهي ثلاث فرق ٤٢٨
- السادسة: الجيرية ٤٣٠
- السابعة: المشبهة ٤٣٩
- الناجية (الاشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة) ٤٤٠

ترجمة المؤلف

اسمه ونسبه : هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي الشيرازي ويذكر أنه من نسل أبي بكر الصديق رضي الله عنه

لقبه : عضد الدين ، وقاضى القضاة ، وشيخ العلماء ، وشيخ الشافعية ببلاده

مولده : ولد بإيج من نواحي شيراز سنة ثمانين وستمائة ، وقيل بعد السبعائة

عليه : كان إماما في المعقولات ، محققا مدققا ، عارفا بالأصولين — الكلام

وأصول الفقه — والمعاني ، والبيان . والنحو ، مشاركا في الفقه والفنون

شيوخه : أخذ عن مشايخ عصره ، ولازم الشيخ زين الدين ، - أو - تاج

الدين الهنسكي ^(١) تلميذ القاضي ناصر الدين البضاوى

تلامذته : أنجب تلامذة أدخلوا شهرة عظيمة في الآفاق منهم : الشمس

الكرمانى ، والضياء العففى ، وسعد الدين التفتازانى

مؤلفاته : كتاب المواقف ^(٢) في علم الكلام مطبوع

الجواهر مختصر المواقف » » »

العقائد العضدية » » »

شرح مختصر ابن الحاجب أصول الفقه

كتاب الفوائد الغيائية المعاني والبيان

رسالة في علم الوضع مطبوع

» » أدب البحث والمناظرة »

صفاته : كان كريم النفس ، نافذ الكلمة ، كثير المال ، أكثر من الانعام على

طلبة العلم ، وإكرام الوافدين عليه

إقامته ومنصبه : كان أكثر أقامته أولا بمدينة سلطانية وفي عهد أبي سعيد

ولى قضاء الممالك ثم انتقل إلى إيج واتخذها مقره الدائم

محبته ووفاته : وقع بينه وبين الأبهري منازعات وماجريات كثيرة أدت

إلى غضب صاحب كرمان عليه ، فحبسه بقلعة دريـيمان ، وبقي مسجونا بها

إلى أن مات سنة ست وخمسين وسبعائة

(١) الخلاف في التسمية والمسمى واحد (٢) ألّفه لنيات الدين وزير خدابنده .

شروح على كتاب المواقف

- (١) شرح السيد الشريف على بن محمد الجرجاني ^(١).
- (٢) د شمس الدين محمد بن يوسف الكرمانى ^(٢).
- (٣) د سيف الدين الأبهري .
- (٤) د المولى علاء الدين على الطوسى ^(٣).
- (٥) د المحقق المولى حيدر المروى . يقال : أقول:

حواشى على شرح السيد

- (١) حاشية للبولى حسن جلبي بن محمد شاه الفنارى ^(١).
- (٢) د للبولى احمد بن سليمان بن كمال .
- (٣) د للقاضى شمس الدين محمد بن احمد البساطى .
- (٤) د للبولى احمد بن عبد الأول القزوينى ^(٥).
- (٥) د لستان الدين يوسف المعروف بعجم سنان التبريزى .
- (٦) د للبولى سنان باشا يوسف خضر .
- (٧) د للسيد محقق ميرزجان الشيرازى ^(٦).
- (٨) د لعبد الحكيم السالكوتى اللاهورى ^(٧).

-
- (١) هو أدون شروحه ، وأحبنا إقادة ، وتعرض كثير لحل منقلاطه ، وكشف معطلاته .
 - (٢) هو تليذ المصنف وأول من شرح الكتاب فيها فلم .
 - (٣) هو مختصر لكنه مشتمل على أبحاث كثيرة ..
 - (٤) هو لطيفة مفيدة وقال إنه أدرج فيها حواشى خواجه زاده وعليها تقرير لابن الحناى .
 - (٥) هو على الامور العامة .
 - (٦) هو الى تمام الامور العامة وينذ فى الامراض .
 - (٧) هو الى المقصد السادس — فى سكان الارض — من القسم الثالث فى العناصر من الموقف الرابع فى الجواهر .

- ١ — على شرح السيد للولى اسماعيل — قره كمال —
- ٢ — — — — مصطفى بن يوسف — خواجه زاده ^(١)
- ٣ — — — — لطف الله بن حسن التوقاى المقبول ^(٢)
- ٤ — — — — محمد شاه بن على الفنارى
- ٥ — — — — محمد بن أحمد حافظ عجم ^(٣)
- ٦ — — — — محى الدين محمد بن الخطيب ^(٤)
- ٧ — — — — سيد على العجمى
- ٨ — — — — فتح الله الشروانى ^(٥)
- ٩ — — — — مصلح الدين محمد بن صلاح الدين اللارى
- ١٠ — — — — محمد بن صارى كرز ^(٦)
- ١١ — — — — حسن بن عبد الصمد السمسونى ^(٧)
- ١٢ — — — — صالح بن جلال
- ١٣ — — — — عبد الرحمن بن صاحبلى أمير
- ١٤ — — — — يوسف بن حسين الكرملى ^(٨)
- ١٥ — — — — لابن المؤيد ^(٩)

(١) هي إلى أثناء مباحث الوجود وآخرها كلمة : لايم المتصور والمطلوب وتوفى !

(٢) هي على أوائله وأورد فيها لطائف وتفتيات تعجب منها النظار .

(٣) هي على بعض مواضع من شرح المواقف .

(٤) هي على أوائله .

(٥) مكتب على المواقف الخامس في الالهيات .

(٦) — — — — أوائله .

(٧) — — — — المواقف الخامس في الالهيات .

(٨) — — — — السادس في التبرول .

(٩) — — — — أوائل شرح المواقف .

- ١٦ — على شرح السيد للولى الشيخ غرس الدين أحمد بن ابراهيم^(١)
 ١٧ — لحسام الدين حسين بن عبد الرحمن^(٢) » » » »
 ١٨ — لمحمد بن مبارك — حكيم شاه القزوينى —
 ١٩ — لقوام الدين يوسف بن حسن^(٣) » » » »
 ٢٠ — لآبى العقل الكازرونى » » » »
 ٢١ — للفاضل مسعود الشروانى^(٤) » » » »
 ٢٢ — لجلال الدين محمد بن أسعد الدوانى^(٥) » » » »
 ٢٣ — لمولانا خضر شاه بن عبد اللطيف » » » »
 ٢٤ — لمحمد زاهد بن محمد أسلم العلوى — ميرزاهند^(٦) » » » »
 رسالة فى الجواب عند سبع إشكالات على شرح المواقف
 للولى مصلح الدين مصطفى القسطلانى .
 رسالة فى أسئلة عن مباحث الجواهر من شرح المواقف
 للولى سيدى الحميدى
 رسالة فى الامجوبة عن إشكالات الحميدى
 لمولانا نور الدين يوسف — صارى كرز —
 وحاشية أولها أما بعد تقديم الحمد لمن اليه كل أرب الخ فهذه حواشى لا بد
 منها لكل من له طلب وأنها سميت بتاريخها تكميلات الأدب .
 وفى آخرها : الفناها بالحسن والنفع بين العالمين ثم أرخناها بالمحمد لله
 رب العالمين .

(١) كتب على الفلكيات

(٢) » » أوله

(٣) من مبحث الاغلاط الحسية حاشية مفيدة رتبها على مقدمة وفضلين وخاتمة

(٤) على الموقف الخامس فى الالهيات حاشية مقبولة وخرج السيوطى أحاديثه

(٥) على تعريف الكلام فقط

(٦) على الموقف الثانى فى الامور العامة

Bibliotheca Alexandrina



0451069